Lucien Goldmann

Las ciencias humanas y la filosofía

Ediciones Nueva Visión

1984

Título del original en francés: "Sciences humaines et philosophie".
Traducción de Josefina Martínez Alinari.

I.S.B.N. 950-602-084-1
© 1984 por Ediciones Nueva Visión SAIC
Tucumán 3748, Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

Introducción

Al comenzar este trabajo queríamos titularlo *Introducción a los problemas de método en la sociología del espíritu.* Al redactarlo nos dimos cuenta de que tenía como centro las relaciones entre las ciencias humanas y la filosofía.

Esto era una cosa lógica. Si la filosofía es algo más que una simple expresión conceptual de las diferentes visiones del mundo, si aparte de su carácter *ideológico,* nos trae ciertas *verdades fundamentales* referentes a las *relaciones del hombre con los otros hombres, y de los hombres con el universo,* entonces estas verdades deben hallarse en la base misma de las ciencias humanas, y notablemente en sus métodos.

Toda filosofía es, entre otras cosas, una filosofía de la conciencia y del espíritu (sin ser por eso necesariamente idealista). Las filosofías de la naturaleza, desde el Renacimiento hasta Schelling y Hegel, trataron de introducir el espíritu y la conciencia en el universo físico. El desarrollo de las ciencias fisicoquímicas parece haber probado que tal pretensión era errónea. Este desarrollo se ha hecho en detrimento de la filosofía de la naturaleza, que ha tenido que ceder terreno. De esta experiencia histórica se desprendió una idea, *valedera hasta nueva orden para el mundo físico: la ciencia positiva adquiere un dominio del conocimiento en la medida en que se libera de toda ingerencia filosófica.*

El cientificismo ha tratado de extender esta afirmación a las ciencias biológicas y humanas, preconizando una

biología mecanicista, una psicología objetivista, una historia empírica y una sociología cosista y descriptiva.

Si tiene razón, la filosofía es una supervivencia ideológica que ya no tiene razón de ser, y de la cual hay que liberarse.[1]

Pero si, por el contrario, la filosofía aporta realmente verdades acerca de la naturaleza del hombre, entonces toda tentativa de eliminarla altera necesariamente la comprensión de los hechos humanos. En este caso, las ciencias humanas deben ser filosóficas *para ser científicas.*

Así, el estudio del método en ciencias humanas coloca, *en el mismo plano de la ciencia positiva,* el problema de la inutilidad o, por el contrario, del valor actual de la filosofía. Se comprenderá que dicho problema está en el segundo plano de nuestro estudio.

Antes de terminar esta introducción, debemos dar las gracias al profesor Émile Bréhier, que nos ha incitado a reflexionar acerca de los problemas de método, y sin cuyas observaciones este estudio probablemente no se habría publicado nunca.

[1] En la secretaría de un Instituto de Psicología, hemos oído una vez a una empleada decir a una joven estudiante que venía a inscribirse que la estadística figuraba en el programa de estudios "para evitar que la psicología degenerase en filosofía".

I. El pensamiento histórico y su objeto

Todo hecho social es un hecho histórico, y a la inversa. Por consiguiente, la historia y la sociología *estudian los mismos fenómenos*, y si cualquiera de ellas capta un aspecto real, la imagen que da de él tiene que ser parcial y abstracta si no está completada por los aportes de la otra. Pero la transformación de lo abstracto en concreto no se obtiene adicionando dos imágenes parciales. No se puede obtener un conocimiento real de los hechos humanos reuniendo los resultados *parciales y deformantes* de una sociología cosista o psicologista con los de una historia política o simplemente positivista. El conocimiento concreto no es una *suma*, sino una *síntesis de abstracciones justificadas*. En el caso de que hablamos, como las abstracciones *no están justificadas*, su síntesis es imposible. No se trata, pues, de reunir los resultados de la sociología y de la historia, sino de abandonar toda sociología y toda historia abstractas para llegar a una ciencia concreta de los hechos humanos, que sólo puede ser una *sociología histórica* o una *historia sociológica*. Ésta es la tesis que trataremos de sostener en el curso del presente estudio.

La sociología sólo puede ser *concreta* cuando es histórica: igual que la historia, si quiere ir más allá de la simple recopilación de hechos, tiene que ser necesariamente explicativa, lo que quiere decir, en una medida mayor o menor, sociológica.

Historia, sociología histórica, filosofía de la historia, todo esto supone un problema epistemológico previo.

¿Por qué el hombre se interesa por *ciertos hechos únicos y localizados en el tiempo?* [2] ¿Por qué el hombre se interesa por el pasado, y sobre todo, qué le interesa del pasado?

A primera vista, la respuesta parece sencilla: el objeto de la historia es el conocimiento, todo lo riguroso y preciso posible, de los acontecimientos, en lo que tengan de *específico*, y de *particular*, y esto sin ninguna consideración de interés individual o colectivo ni de utilidad práctica. El historiador es un sabio que busca la verdad y siendo ésta un fin y no un medio, no hay razón de preguntarse el porqué: *Adequatio rei et intellectus* es el fin general de toda actividad científica; en cuanto a los medios: desinterés, erudición, espíritu crítico, consagración a la tarea, sin hablar de la penetración y de la inteligencia necesarias.

Sin embargo, si se mira más de cerca, las cosas resultan mucho más complejas. Habiendo tenido que imponerse en los siglos XVI y XVII, mediante una lucha encarnizada contra las intromisiones *teológicas* y *sociales* de toda naturaleza, la física moderna ha defendido con vehemencia la necesidad de una investigación desinteresada. Así ha contribuido a crear una ideología cientificista, que hacía un valor de toda investigación y de todo conocimiento de los hechos y miraba con cierto desprecio las tentativas de relacionar el pensamiento científico con la utilidad práctica y las necesidades del hombre. Se diría que la sociedad moderna purgaba las faltas del pasado compensando las dificultades de los precursores de la ciencia mediante una veneración y un respeto tanto más pronunciados por todos los continuadores o los que pretendían continuar su obra. Los resultados extremos de esta ideología han sido, especialmente en las ciencias humanas, los numerosos eruditos puros que pasan su vida acumulando un máximo de conocimientos, en un dominio limitado

[2] Creemos que la historia comprende los hechos *pasados, presentes y futuros.* Pero para evitar una discusión que correría el riesgo de alejarnos demasiado del tema que nos preocupa actualmente, por ahora preguntamos sólo por qué el hombre se interesa por el pasado. La respuesta valdrá *a fortiori* para los hechos históricos presentes o futuros.

y parcial, y se creen antropólogos, historiadores, lingüistas, filósofos, etcétera.

No obstante, y hasta en sus excrecencias, esta actitud ha tenido su utilidad y su justificación. El trabajo de investigación científica necesita libertad e independencia con respecto a toda ingerencia extraña. Igualmente exige que el investigador no renuncie a toda ideología, sino que haga todos los esfuerzos posibles para subordinar en su trabajo dicha ideología a la realidad de los hechos que estudia. Pero éstas son necesidades que se experimentan en la exigencia de una investigación desinteresada.

En cuanto a la valorización de la erudición como tal, se justifica también, y desde un doble punto de vista: primero, siempre que la erudición, condición indispensable de toda investigación seria, se convierta, naturalmente, por consecuencia, en un valor social y que esta valorización de la erudición en sí, la exigencia de que los escritores conozcan a fondo los temas sobre los cuales escriben, tenga, entiéndase bien, una influencia saludable sobre el nivel del trabajo científico; y segundo, porque no se puede conocer de antemano ni el *interés científico* ni el *interés práctico* que puede presentar un conjunto de hechos aún insuficientemente explorados. Hay, sin duda, en ciertas investigaciones puramente eruditas, un desperdicio de tiempo y de energía, pero éstos son los inevitables gastos extraordinarios del trabajo de exploración, y la experiencia ha probado que el apoyo y la libertad completa de toda investigación, sin tener en cuenta las perspectivas de utilidad práctica que presente desde el principio, siguen siendo la actitud más conveniente desde el *plano mismo de la utilidad.*

Sin embargo, todo esto no debe ocultar una *realidad epistemológica fundamental,* afirmada desde 1846 por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* y sacada nuevamente a la luz por las investigaciones psicológicas y epistemológicas de Jean Piaget. El pensamiento humano, en general, e, implícitamente, el conocimiento científico, que es un aspecto particular de él, están estrechamente unidos a la conducta humana y a los actos del hombre

en el mundo ambiente. *Último fin del investigador,* el pensamiento científico no es más que un *medio* para el grupo social y para la humanidad entera.

Pero, desde este punto de vista, la utilidad práctica de las ciencias fisicoquímicas es evidente. Éstas constituyen el fundamento de toda técnica; el medio, no sólo de prever, como quería A. Comte, sino también de producir, dominar y transformar el mundo.[3] Pero esta misma evidencia presenta el problema del fundamento de las ciencias históricas. ¿De qué puede servir el conocimiento de acontecimientos únicos, irremediablemente localizados en el tiempo y el espacio, especialmente cuando se trata de acontecimientos pasados?

Eliminemos enseguida la idea de que la principal utilidad de la historia podría estar en el hecho de procurar enseñanzas, de enseñar a los hombres el modo de obrar, ahora o en el porvenir, *para realizar los fines* que se proponen. Es evidente que con frecuencia las circunstancias cambian completamente y que en la historia de las guerras púnicas no se aprende a ganar una batalla actual, ni en la historia de la revolución francesa o inglesa cómo resolver los problemas que presentan las revoluciones contemporáneas. Desde este punto de vista, el valor pragmático de las ciencias históricas es casi nulo, y se podría ver en ellas el caso típico de una ciencia puramente erudita y desinteresada.

Sin embargo, nos parece que al hacerlo se confundiría el carácter *necesariamente desinteresado* de la investigación individual con el carácter, por el contrario, *necesariamente ligado a la práctica y a la vida,* de todo sistema de conocimientos concebido en su función social. Pero lo que los hombres y el grupo social buscan en la historia son especialmente *los valores y los fines* y sólo accesoriamente los medios, es decir, los procedimientos y las técnicas.

[3] Hay que añadir que en ciertas épocas, en Europa Occidental, en los siglos XVII y XVIII, por ejemplo, tenían también otra función, la de establecer valores ideológicos, y por ello eran tan importantes para la filosofía de aquel período.

El problema de los fundamentos *ontológicos* y *epistemológicos* de la historia es un aspecto particular del problema ontológico general de las relaciones del hombre con sus semejantes, que ciertos filósofos contemporáneos, partiendo de una posición cartesiana, han designado con el nombre de problema "Ajeno", pero que sería más preciso designar como problema de "Nosotros". Este no es un simple juego de palabras, sino uno de los puntos de partida más importantes de la filosofía moderna.

"Ego sum, ego existo", escribía Descartes, poniendo de relieve ese *Ego* que quedará como fundamento de toda filosofía racionalista o empirista, a través de las mónadas de Leibniz, de la sensación de los empiristas, del *yo* de Fichte, e, incluso, de los atributos radicalmente separados los unos de los otros de Spinoza, hasta nuestros días, en que en una gramática de 4° curso, hemos podido leer, como lógica, la afirmación de: "Yo no tiene plural. Nosotros es yo y tú."[4] En esta perspectiva, el *Ego*, por ser el primer dato fundamental, el punto de partida, el problema de las relaciones entre los hombres, *cuando se presenta*, se convierte naturalmente en el problema "Ajeno". Los "otros" hombres se hallan asimilados a la realidad física y sensible. No son más que seres que yo veo y oigo, como veo una piedra que cae y como oigo su caída. No es sorprendente, pues, que se compruebe que aunque haya una historia exterior, racionalista o empirista, no hay, en el cuadro de estas dos perspectivas, una *filosofía de la historia*. Para ellas el pasado es *radical y sencillamente* pasado, y no tiene ninguna importancia existencial, ni para el presente ni para el porvenir.

Por el contrario, el pensamiento dialéctico comienza con una frase quizás exagerada, pero que es casi un

[4] Bruneau y Heulluy, *Gramática francesa, IV*. Los autores se dan cuenta de que esta afirmación no tiene un valor absoluto porque añaden: "Pero nosotros puede ser un verdadero plural". Todos los alumnos respondieron: "Preferimos componer el lunes por la noche". Debemos añadir que el ejemplo no es feliz. Componer no es, en el sistema escolar actual, una acción común cuyo tema sería una verdadera comunidad.

manifiesto: la proclamación del cambio radical que acaba de operarse en el pensamiento filosófico. Al *Ego* de Montaigne y de Descartes, responde Pascal diciendo: "El yo es odioso", y de Hegel a Marx, los "otros" hombres se harán cada vez más, no seres que yo veo y oigo, sino seres *con los cuales obro en común.* Ya no están *del lado del objeto,* sino *del lado del sujeto* del conocimiento y de la acción. El "Nosotros" se convierte así en la realidad fundamental con relación a la cual el "yo" es posterior y derivado. En nuestros días, uno de los más grandes poetas revolucionarios, B. Brecht, ha formulado esta posición en términos que, sin querer, toman de nuevo la frase de Bruneau cambiando los acentos. Al capitalista colonial que le pide que se sacrifique por su empresa, que le presenta como una obra civilizadora común, el coolí responde: "Nosotros y Yo y Tú, no es la misma cosa". Lo que significa: sólo hay Nosotros donde existe una comunidad auténtica. Pero en la empresa que se dice común, el obrero busca su salario, el capitalista su beneficio. El paso de la falsa situación del "Yo y Tú" al "Nosotros" auténtico y consciente, es la cuestión de los fundamentos epistemológicos de la historia.

A partir de ahí se debe considerar el problema del cual hemos partido. El fundamento ontológico de la historia es la relación del hombre con los otros hombres, el hecho de que el "yo" individual sólo existe en el segundo plano de la comunidad. Lo que buscamos en el conocimiento del pasado es *lo mismo que buscamos en el conocimiento de los hombres contemporáneos.* Son, por de pronto, las actitudes fundamentales de los individuos y los grupos humanos hacia *los valores, la comunidad y el universo.* Si el conocimiento de la historia presenta *una importancia práctica* para nosotros, es porque en ella aprendemos a conocer hombres que, en circunstancias *diferentes,* con medios *diferentes* y en la mayoría de los casos inaplicables a nuestra época, han luchado por valores e ideales que eran análogos, idénticos u opuestos a los que tenemos en la actualidad, y esto nos da la conciencia de formar parte de un todo que nos trasciende, que continuamos en el presente y que los hombres que vendrán después de nosotros continuarán en el porvenir. La conciencia

histórica sólo existe en una actitud que ha superado el yo individualista y es precisamente uno de los medios principales para realizar esa superación. Para el racionalismo el pasado no es más que un error cuyo conocimiento es útil para esclarecer el progreso de la razón; para el empirismo, es una masa de hechos reales que, como tales, son ciertos con relación a un futuro conjetural; sólo la actitud dialéctica puede realizar la síntesis entendiendo el pasado como etapa y camino *necesario y valioso hacia la acción de los hombres de una misma clase en el presente, para realizar una comunidad auténtica y universal en el porvenir.*

Lo que los hombres buscan en la historia son las transformaciones del sujeto de la acción en la relación dialéctica Hombres-Mundo, *son las transformaciones de la sociedad humana.*

Resulta, pues, que el objeto de las ciencias históricas está constituido por *las acciones humanas de todos los lugares y de todos los tiempos* en la medida en que han tenido, o tienen ahora, una importancia o una influencia *en la existencia y la estructura de un grupo humano, e implícitamente, a través del grupo humano, una importancia o una influencia en la existencia y la estructura de la comunidad humana, presente o futura.*

Esta definición incluye no solamente los fenómenos colectivos como las Cruzadas o la Revolución Francesa, sino también los comportamientos y los actos individuales, como la vida de Napoleón, los *Pensamientos* de Pascal, o la acción de Santo Domingo, San Francisco, o bien la de Gracus Babeuf. Por eso nos parece apta para esclarecer dos falsos problemas que se hallan con frecuencia en las obras de metodología:

I. – El de la determinación del conocimiento histórico por su influencia o por los valores, y

II. – El de la elección entre las fuerzas colectivas y la acción de los grandes hombres en la historia.

Acerca de la elección de los acontecimientos *históricos* en el conjunto de la realidad, los teóricos se ven frente

a dos tesis. Unos sostienen que los hechos son históricos por la influencia que han ejercido en el curso de los acontecimientos. Era la tesis de Eduardo Meyer, por ejemplo, a quien Max Weber replica que, por ejercer todo acontecimiento una influencia más o menos grande sobre los demás, no hay elección posible entre los acontecimientos históricos y los que no lo son. Por esto, uniéndose a la escuela neokantiana de Heidelberg, Weber cree que el único criterio es la importancia de los acontecimientos con relación a nuestra escala de valores. Un acontecimiento puede ser histórico, aunque sólo haya ejercido una influencia mínima sobre los hombres, en la medida, por ejemplo, en que expresa una actitud humana fundamental frente a los valores que aún tienen una relación importante con los que reconocemos actualmente.

Se ve con facilidad que, si se acepta nuestra definición, el problema se hace ficticio, porque en la comunidad humana, que es un valor universal valedero para todos los hombres, todo lo que ha tenido o tiene aún una influencia notable sobre la naturaleza de esta comunidad, todo lo que deja atrás al individuo para tocar la vida social (de la cual la vida intelectual y particularmente los valores forman parte integrante), constituye un acontecimiento histórico.

Este mismo criterio torna precisa la importancia de los grandes hombres para el estudio de la historia. Ésta sólo tiene un objeto, la vida social bajo todas sus formas, y se interesa por todo lo que ha tenido, o tiene, una influencia notable sobre la comunidad. Ello se aplica también a la vida y a los actos de los individuos. Nacido cincuenta años antes, bajo Luis XV, la vida del joven oficial Bonaparte probablemente sólo habría tenido un interés anecdótico en la medida en que las circunstancias hubieran limitado su alcance y su acción. Igualmente la biografía de Racine o de Kierkegaard, sólo interesa a la historia en una medida *muy limitada,* y de una *manera indirecta* por los esclarecimientos que puede eventualmente llevar a su obra. Esta última, por el contrario, es, por *si misma,* un hecho histórico de la más alta importancia, en razón de la influencia que ha tenido, en un cierto

momento, y que aún tiene sobre la manera de pensar y de sentir de los hombres que constituyen ciertos grupos sociales. Igualmente, la biografía de un señor feudal del siglo X o XI puede ser altamente interesante para el historiador en la medida en que presenta *rasgos típicos* que permiten comprender el estilo general de la vida de los señores en aquella época o bien una actitud humana particularmente expresiva con relación a ciertos valores morales o sociales. Por el contrario, será un estudio erudito más o menos desprovisto de interés cuando relate un caso individual que no sea ni típico ni expresivo y que ha ejercido una influencia muy reducida en la vida de los grupos de su tiempo.

Así, lo que actúa sobre la comunidad es, por esto mismo, un hecho histórico, porque la vida social es el único valor común que reúne a los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares. Lo que buscamos en los hechos históricos no es tanto su realidad material como su *significado humano* que, evidentemente, no puede ser conocido fuera de la primera. La importancia de un estudio técnico y erudito de los medios y los procedimientos militares gracias a los cuales Federico II, por ejemplo, o Napoleón, ganaron una batalla, reside especialmente en la medida en que nos deja ver la energía humana y psíquica con la cual aquellos monarcas persiguieron sus fines, las repercusiones de sus actos sobre los hombres de su tiempo, las reacciones de dichos hombres, en resumen, todo lo que, dejando de lado cualquier detalle anecdótico o erudito, puede conducirnos a establecer una relación humana positiva o negativa (se puede escribir Nerón o Nicolás I en lugar de Napoleón) entre nosotros y los hombres del pasado.

Esto indica una diferencia fundamental entre la historia, que estudia los comportamientos humanos, y las ciencias fisicoquímicas, que estudian la materia inanimada. Estas estudian los hechos únicamente en el plano exterior, en su realidad sensible, pero el historiador se encuentra frente a acciones realizadas conscientemente (aunque esta conciencia sea verdadera o falsa), y de las cuales debe, ante todo, buscar el *significado.* Decir que ha habido en el 79 después de J. C. una

erupción del Vesubio, buscar sus causas físicas, es completamente distinto que tratar de reconstituir las reacciones de los habitantes de Herculano o de Pompeya ante aquella erupción. Uno de los principales méritos de la fenomenología y, en psicología, de la escuela de la Gestalt ha sido recordarnos la importancia de esta conciencia y de los significados que tienen, para ella, los actos y los acontecimientos. En este sentido, estudiar la historia es principalmente tratar de *comprender* los actos de los hombres, los móviles que los han hecho actuar, los fines que perseguían, el significado que tenían, *para ellos,* sus comportamientos y sus acciones.

¿Es esto todo? No lo creemos. La debilidad de la fenomenología nos parece residir precisamente en la resolución de limitarse a una descripción amplia de los hechos de conciencia (o, para ser exactos, de su "esencia"). La estructura real de los hechos históricos supone, sin embargo, además de su significado *consciente* en el pensamiento y las intenciones de los actores, un significado *objetivo* que con frecuencia difiere de ellos de una manera notable.

¿Las guerras napoleónicas fueron defensivas u ofensivas? ¿Se trataba de establecer una hegemonía europea, o simplemente de defender las conquistas de la Revolución contra los gobiernos del antiguo régimen y, al mismo tiempo, de imponer a Inglaterra la existencia de un nuevo estado burgués que podía convertirse en su rival eventual? La respuesta depende, evidentemente, del resultado de los estudios especializados, pero, en todo caso, éstos deben efectuarse en dos planos: A) El de la conciencia de los principales actores, sobre todo, del propio Napoleón, pero, también, B) El de los factores sociales, económicos y políticos que hacían aquellas guerras más o menos inevitables, cualesquiera que hubieran sido las intenciones de los dirigentes del Imperio y del significado que estas guerras tuvieran *para ellos.*

Igualmente, el restablecimiento de las dignidades y de los títulos de nobleza, por ejemplo, que, en la intención del emperador, debían reemplazar, de una manera más

o menos equivalente, los títulos antiguos, y crear una nobleza más o menos análoga a la antigua, no ha podido borrar jamás la diferencia objetiva y radical entre la nobleza de corte, ligada a la monarquía del antiguo régimen, y la nobleza de imperio, objetivamente unida a las conquistas de la Revolución (abolición de los derechos señoriales, venta de los bienes nacionales, código de Napoleón, etc).

Un historiador no podría comprender la estructura social del Imperio si ignorara la intención subjetiva de sus dirigentes de borrar los últimos recuerdos del período jacobino, de restablecer el orden social, la nobleza, y de volver a la legitimidad. Tampoco sabría comprender esa estructura social del Imperio si dejara en la sombra la fidelidad objetiva de esos dirigentes a la Revolución y a la lucha contra el antiguo régimen.

El doble plano, en el cual hay que estudiar los acontecimientos históricos y sociales, supone también un doble criterio para los juicios de valor, que deben tener en cuenta tanto la coherencia humana y la fuerza creadora de los individuos, como la relación entre su conciencia individual y la realidad objetiva. Esta consideración presenta uno de los principales problemas de toda sociología del espíritu, el problema de las ideologías, demasiado vasto para que podamos estudiarlo a fondo, pero que será el centro de este trabajo, como lo es de todo estudio sociológico que se esfuerce en captar los aspectos esenciales de la vida humana.

II. El método en las ciencias humanas

a) El problema de las ideologías

b) Hechos materiales y doctrinas

Así, por una parte, las ciencias históricas y humanas no son, como las ciencias fisicoquímicas, el estudio de un conjunto de hechos *exteriores* a los hombres, de un mundo *sobre el cual* realizan sus actos. Son, por el contrario, el estudio de *esta misma acción*, de su estructura, de las aspiraciones que la animan y de los cambios que sufre; y, por otra parte, como la conciencia no es más que un aspecto *real*, pero *parcial*, de la actividad humana, el estudio histórico no tiene el derecho de limitarse a los fenómenos conscientes y debe unir las intenciones conscientes de los actores de la historia al significado *objetivo* de su comportamiento y de sus acciones.

Se suceden dos consecuencias:

a) *El proceso del conocimiento científico que es en sí un hecho humano, histórico y social,* implica, cuando se trata de estudiar la vida humana, *la identidad parcial entre el sujeto y el objeto del conocimiento.* Por esta razón, el problema de la objetividad se presenta de un modo diferente en las ciencias humanas que en la física o en la química.

b) Siendo el comportamiento humano un hecho total,[6] las tentativas de separar sus aspectos "material" y "espiritual" sólo pueden ser, en el mejor de los casos, abstracciones provisionales que implican siempre gran-

[6] Se trata, lógicamente, de una totalidad *relativa,* que es sólo un elemento de la totalidad hombres-naturaleza.

des peligros para el conocimiento. Por lo tanto, el investigador debe esforzarse siempre en hallar la realidad total y concreta, aunque sepa que sólo puede llegar a ella de una *manera limitada*, y debe, para ello, *integrar en el estudio de los hechos sociales, la historia de las teorías acerca de estos hechos* y, por otra parte, *relacionar el estudio de los hechos de conciencia a su localización histórica y a su infraestructura económica y social.*

El estudio profundo de estos dos principios fundamentales de método en ciencias humanas excedería grandemente el marco de este estudio. Sin embargo, tenemos que examinarlos un poco, aunque sólo sea de manera esquemática.

I

Nacida en los últimos años del siglo XIX, después de las obras de Saint-Simon, Comte y Spencer, que eran más bien programas que investigaciones concretas, la sociología no marxista ha alcanzado su punto culminante con los trabajos de E. Durkheim, de sus discípulos y, en Alemania, con Max Weber.

Pero había, a nuestro parecer, en el pensamiento de esos investigadores, una noción insuficiente de la objetividad, porque la hacían depender solamente de la inteligencia, de la penetración y de la honradez individuales del pensador, desconociendo la identidad del sujeto y del objeto en las ciencias humanas y sus consecuencias para la naturaleza y los métodos de tales ciencias. El mérito del más grande discípulo de Max Weber, Georg Lukacs (que en seguida se hizo marxista) es haber presentado claramente este problema.

Al abordarlo, a nuestra vez, partiremos de las tres obras principales que lo han presentado en el siglo XX: *Las reglas del método sociológico* de E. Durkheim, los *Estudios sobre la teoría de la ciencia* de Max Weber e *Historia y conciencia de clase* de G. Lukacs.

En primer lugar comprobamos que, al tratar de elaborar una sociología científica, Durkheim, y, sobre todo, sus discípulos[7] han separado dos principios (contenidos ya implícitamente en la obra de Marx) que son actualmente una adquisición definitiva para todo estudio serio.

a) El estudio científico de los hechos humanos no *puede fundar lógicamente por sí solo* ningún juicio de valor. Como lo formulaba Poincaré: las premisas del indicativo no tienen conclusión lógica en el imperativo. La utilidad "técnica" de las ciencias sociales reside solamente en el establecimiento de imperativos hipotéticos (relaciones entre ciertos medios y ciertos fines) y en el hecho de hacer conscientes las consecuencias implicadas por la adhesión a ciertos valores.

b) El investigador debe esforzarse por llegar a una imagen adecuada de los hechos, evitando toda deformación debida a sus simpatías o a sus antipatías personales.

Respecto de estos dos puntos que valen, por otra parte, para toda ciencia, no hay ninguna diferencia entre las posiciones de Durkheim, Max Weber y Georg Lukacs. Las consideramos como adquiridas y volveremos a ellas durante el curso del presente trabajo.

Sin embargo, admitidos estos dos puntos, el problema de la objetividad en ciencias humanas se presenta en toda su amplitud.

Durkheim, es cierto, parece creer que el reconocimiento de estos dos puntos basta para asegurar la objetividad de la investigación. Exige del sociólogo que estudie los hechos sociales "como cosas", "desde fuera", pero no

[7] El mérito de la separación radical entre el dato y lo normativo se debe especialmente a Lévy-Bruhl, en su obra *La moral y la ciencia de las costumbres*, porque, en *Las reglas del método sociológico*, Durkheim sostenía aún, en el curso de un célebre desarrollo sobre lo normal y lo "patológico", que podían deducirse las reglas de conducta a partir del simple estudio objetivo de los hechos. En su conjunto, sus discípulos no parecen haberle seguido en este punto.

se pregunta jamás si esto es epistemológicamente posible. Comencemos por citar un ejemplo tomado de las primeras páginas de su propio libro. Para demostrar el peligro de los preconceptos, Durkheim escribe: "La misma ausencia de una definición es la que me ha hecho decir a veces que la democracia se encontraba igualmente al comienzo y al fin de la historia. La verdad es que la democracia primitiva y la actual son muy diferentes la una de la otra" (pág. 38). Esta observación está visiblemente dirigida contra los análisis marxistas de la democracia primitiva en las sociedades sin clases. (Análisis que no ignoraban, por otra parte, las diferencias de que habla Durkheim, pero que, teniendo por objeto subrayar el carácter histórico de las clases sociales, ponían el acento sobre los rasgos comunes a las sociedades primitivas y a la sociedad socialista: democracia, ausencia de clases sociales, etc.).

Durkheim tenía, quizás, razón[8] en este punto preciso, pero, tres páginas antes, propone, como ejemplo de definición "objetiva", la del crimen: "Comprobamos la existencia de un cierto número de actos que presentan ese carácter exterior y que, una vez realizados, determinan, de parte de la sociedad, esa reacción particular que se llama la pena. Hacemos con ellos un grupo *sui generis*, al cual imponemos una rúbrica común; llamamos crimen a todo acto castigado y hacemos del crimen así definido el objeto de una ciencia especial, la criminología" (pág. 35).

Hay que añadir que esta definición incluye hechos tan diferentes como el acto de Jesús al arrojar a los mercaderes del templo, la actividad de Thomas Munzer, de Karl Marx o de Lenin, por una parte, y por otra, el último asalto o asesinato alevoso, hechos que se diferencian entre sí tanto como la democracia primitiva y la democracia socialista.

Pero no se debe ver aquí una debilidad individual del análisis durkheimiano, una "contradicción", como decía un sociólogo a quien señalamos el hecho. Eso sería superficial. Las dos afirmaciones son perfecta-

[8] Escribimos "quizás" porque se trata de un problema de acento.

mente coherentes en la perspectiva conservadora en la cual está implícitamente elaborada toda la sociología de Durkheim, y que nos permitirá explicar otros muchos rasgos de su obra y de la de sus discípulos.[9] Es natural que una sociología conservadora vea claramente las debilidades lógicas de una argumentación revolucionaria y cometa, a su vez, los mismos errores lógicos cuando se trate de defender sus propios valores. Pero, desde el punto de vista científico, los dos pasajes citados no tienen el mismo valor.

Para Durkheim, la ingerencia de los juicios de valor en la investigación sociológica es una simple supervivencia debida a la juventud de esta ciencia con relación a las matemáticas y a las ciencias físicoquímicas. Hablando de su regla fundamental: tratar los hechos sociales como cosas, escribe: "Lo que reclama es que el sociólogo se ponga en el estado de espíritu en que se hallan los físicos, los químicos y los fisiólogos cuando penetran en una región aún inexplorada de su dominio científico... Pero es preciso que la sociología haya llegado a este grado de madurez intelectual" (pág. XIV).

En realidad, hoy sabemos que la diferencia entre las condiciones de trabajo de los "físicos, químicos y fisiólogos" y las de los sociólogos o los historiadores no es de grado, sino de naturaleza; en el punto de

[9] Se nos objetará sin duda: a) Que para Durkheim esta definición del crimen es provisional; y b) Que él mismo ha hablado de crímenes "que desempeñan un papel útil en la sociedad" (pág. 70) y son una condición de progreso. Pero, por una parte, ni Marx, ni Engels, ni los marxistas ulteriores han pretendido jamás haber agotado el análisis del comunismo primitivo y, por otra parte, Durkheim se ha atenido siempre a esta definición del crimen, y a la asimilación bajo el mismo concepto de dos comportamientos de naturaleza esencialmente diferente.
Mencionemos igualmente que Durkheim definía las formas "normales" de la vida social por el hecho "de ser generales en toda la extensión de la especie y de encontrarse, si no entre todos los individuos, entre la mayoría de ellos" (pág. 55), identificando así lo "normal" con lo real. Del mismo modo definía "provisionalmente" el hecho social por la coacción y por el amor a las "instituciones". Las "instituciones" "nos constriñen y hallamos nuestra razón de ser en su funcionamiento y en esta misma coacción" (pág. XXI).
Todo esto refleja la misma ideología conservadora que valoriza el orden social existente.

partida de la investigación física o química hay un acuerdo real e implícito entre todas las clases que constituyen la sociedad actual acerca del valor, la naturaleza y el fin de la investigación. El conocimiento más adecuado y eficaz de la realidad física y química es un ideal que no roza en el día de hoy[10] ni los intereses ni los valores de ninguna clase social. En ese caso, la falta de objetividad en el trabajo de un sabio sólo puede deberse a defectos personales (espíritu de sistema, falta de penetración, carácter apasionado, vanidad, falta de probidad intelectual).

Por el contrario, en las ciencias humanas, la situación es diferente. Porque si el conocimiento adecuado de los hechos no funda lógicamente la validez de los juicios de valor, es cierto, por el contrario, que favorece o desmerece psicológicamente esta validez en la conciencia de los hombres. Como la asimilación de lo revolucionario a lo criminal es de tal naturaleza que desvía al lector de lo primero, la existencia de una sociedad sin clases en los tiempos primitivos hace más plausible la afirmación de que los hombres podrían construir otra sociedad sin clases en el porvenir, y el análisis adecuado de los antagonismos entre las clases sociales en la sociedad contemporánea podría tener consecuencias desfavorables para las ideologías conservadoras, etc. Pero para todo lo concerniente a los principales problemas que se presentan en las ciencias humanas, los intereses y los valores de las clases sociales difieren totalmente. En vez de la unanimidad, implícita o explícita, de los juicios de valor acerca de la investigación y el conocimiento adecuado que se encuentra en la base de las ciencias fisicoquímicas, en las ciencias humanas hallamos diferencias radicales de actitud, anteriores al comienzo del trabajo de investigación, y que con frecuencia quedan implícitas e inconscientes. Por eso la objetividad no es aquí un simple problema individual; no se trata solamente de inteligencia, de penetración, de honradez intelectual y de otras cualidades o defectos del individuo. Éste sin duda puede dejar atrás el horizonte de su clase y aceptar perspec-

[10] La situación no era la misma en el siglo XVI e, incluso, en el XVII.

tivas que corresponden a los intereses y a los valores de otra clase, si esta nueva posición le permite comprender mejor los hechos; incluso puede —pues el individuo no es necesariamente coherente— conservar los antiguos valores, y reconocer las verdades que le son desfavorables. Pero estas son excepciones relativamente raras y lo más frecuente es que el pensador acepte, de toda buena fe, las categorías implícitas de una mentalidad que, desde el comienzo, le cierra el acceso a una parte importante de lo real; después de esto, en los puntos esenciales, su inteligencia, su penetración y su buena fe intelectual no harán más que acentuar y hacer más plausible y seductora una visión deformada e ideológica de los hechos.[11]

Sin embargo, en las ciencias humanas, no basta, como creía Durkheim, con aplicar el método cartesiano de poner en duda las verdades adquiridas y de abrirse enteramente a los hechos, porque con frecuencia el investigador aborda los hechos con las categorías y los preconceptos implícitos e inconscientes que le cierran de antemano el camino de una comprensión objetiva.

El optimismo cartesiano de Durkheim, la poca realidad que tenía para él el problema de las ideologías, expresaban la tradición optimista de una burguesía que había sido relativamente poco quebrantada por el desarrollo de un proletariado que habría podido oponerle su propia visión socialista.

Pero, en la misma época, la situación de la burguesía alemana era, en cierta medida, diferente. En el pasado, una revolución fracasada; en el presente, un dominio brutal de hecho, sin tradición revolucionaria y humanista,

[11] Para dar un ejemplo, que el paso del tiempo hace más comprensible para nosotros, en el siglo XVII, un partidario de la astronomía ptolomaica podía desplegar un ingenio y una penetración excepcionales en su esfuerzo para adaptar su hipótesis a los datos empíricos; podía ser de una honradez intelectual ejemplar, subrayar las insuficiencias de su teoría en la explicación de los hechos, reprochar a los otros investigadores el pasar por alto las cosas y contentarse con aproximaciones, etc. Todo esto no hacía más científico su trabajo, mientras no renunciase al punto de partida, la hipótesis de la inmovilidad de la tierra, ni aceptase el herir los intereses y la ideología de la Iglesia.

ya amenazado por un proletariado industrial desarrollado y organizado. Un partido socialista, más antiguo y potente que en Francia, y que se había convertido, gracias a la influencia personal de Marx y de Engels, en el centro mundial del marxismo teórico. Los ecos de la acción y del pensamiento socialista habían penetrado en los medios universitarios que ya no podían conservar su optimismo ingenuo y debían, al menos entre los pensadores más importantes y honrados, tener en cuenta los hechos y las ideas nuevas surgidas en el campo adverso. Esto explica, en gran parte al menos, la importancia que tiene la obra de Marx para el pensamiento de Max Weber, cuyas convicciones conservadoras eran explícitas y, también, el hecho de que el mismo Weber –principal representante de la sociología universitaria alemana– considerara conscientemente varios problemas que no existían para Durkheim.[12] Weber era discípulo de Rickert y Windelbandt, neokantianos de Heidelberg; conocía de cerca la obra de Lask, que cita varias veces y por la cual fue influido, y tenía conciencia del hecho de que si la ciencia no puede lógicamente ni invalidar ni confirmar ningún juicio de valor, tampoco es posible que elimine estos juicios del trabajo de investigación cuando se trata de ciencias humanas. Para él no es, pues, posible suprimir todo preconcepto y todo juicio de valor; por el contrario, se ha de integrarlos conscientemente en la ciencia y hacer de ellos instrumentos útiles para la investigación de la verdad objeitva.

Para llegar a esto, Weber adopta el punto de vista de la escuela neo-kantiana de Heidelberg. La diferencia entre las ciencias fisicoquímicas y las ciencias históricas no es, o al menos no es solamente, una diferencia de objeto. Es, en especial, una diferencia de perspectiva. Las primeras buscan leyes generales; las segundas aspiran a un estudio objetivo, *explicativo y comprensivo* de los individuos físicos y de las individualidades históricas y

[12] Los estudios de Max Weber sobre el método en las ciencias históricas y sociales se escalonan a lo largo de quince años en el curso de los cuales ha elaborado y aclarado progresivamente su pensamiento. El conjunto constituye un grueso volumen de 580 páginas, en 8°, del cual elegiremos, por ahora, sólo algunas ideas que nos interesan particularmente.

sociales. Pero *una individualidad histórica es una realidad no dada*, sino construida a partir del dato. Ninguna ciencia interpreta jamás la realidad de una manera exhaustiva. *Construye* su objeto mediante una elección que conserva lo esencial y elimina lo accesorio. Para las ciencias físico-químicas, lo esencial es lo que se repite y puede incorporarse en un sistema de leyes generales. Para las ciencias humanas, la individualidad histórica se construye mediante la elección de lo que es esencial *para nosotros*, es decir, para nuestros juicios de valor. Así, la realidad histórica cambia de una época a otra con las modificaciones de las tablas de valor. La elección, lógicamente, reside no sólo en los conjuntos de hechos (Revolución Francesa, Guerra de los Cien Años, etc.), sino, también, y especialmente, en los elementos que, en esos conjuntos, son esencialmente importantes *para nosotros* (personalidad de los jefes, movimientos de masas, hechos intelectuales, etc.).

La idea fundamental de Weber es que los juicios de valor sólo intervienen en la *elección* y la *construcción* del objeto. En consecuencia, es para él posible estudiar el objeto de manera objetiva e independiente de los juicios de valor, pues los elementos eliminados carecen de importancia (origen del arma con que fue asesinado César, etc.). Nos parece inútil subrayar el carácter erróneo de esta ilusión. Los elementos elegidos determinan, de antemano, el resultado del estudio. Como los valores no son los "nuestros", los de nuestra cultura o nuestra sociedad, sino los de tal o cual clase social, lo que una perspectiva elimine como no esencial puede ser, por el contrario, muy importante para otra. Además, Weber habla siempre de no esencial o de insignificante; pero también existen los elementos de la realidad, esenciales para la existencia de una clase, pero cuyo estudio público e incluso científico se opone a sus intereses. El investigador que quiera abordarlos tropezará con una fuerte resistencia, interior y exterior.

En este punto, el pensamiento de Max Weber es insostenible. Aunque es un pensador demasiado riguroso para admitir soluciones confusas o eclécticas, Weber ha subrayado siempre que admitía de manera rigurosa el dominio en que los juicios de valor son constitutivos

y el dominio en que se les debe eliminar.[13] Su posición se encuentra, de todos modos, a mitad de camino entre el desconocimiento del determinismo social del pensamiento sociológico de los durkheimianos y su aceptación integral por los marxistas.

Cuando apareció, en 1919, el último ensayo de Weber sobre este tema, Georg Lukacs, que entretanto se hubo convertido al marxismo, había ya redactado en parte su obra consagrada especialmente a las condiciones y a la naturaleza del conocimiento en ciencias humanas: *Historia y conciencia de clase.*

Al abordar la discusión de este libro, verdadera enciclopedia de las ciencias humanas, nos limitaremos, por ahora, al único problema que nos interesa aquí, el de la *objetividad*. Lukacs acepta hasta sus últimas consecuencias el determinismo social de todo pensamiento y hace de él la ley general del conocimiento humano. Para Lukacs todo pensamiento está por naturaleza íntimamente ligado a la acción, y no se tiene legítimamente el derecho de hablar de "ciencia" de la sociedad o de sociología. El conocimiento que un ser tiene de sí mismo no es ciencia sino *conciencia*. No hay una sociología conservadora y una sociología dialéctica, sino una experiencia de clase, burguesa o proletaria, que se expresa en el plano de la descripción o de la explicación de los hechos humanos. Esto no le lleva, sin embargo, a un relativismo generalizado porque –más tarde volveremos a ello– admite la existencia de una verdad universal en la *conciencia límite* del proletariado revolucionario que tiende a suprimir las clases, a identificarse

[13] En su último ensayo –justamente célebre– sobre teoría de la ciencia, "Wissenschaft als Beruf" (La ciencia como oficio), al mencionar, de pasada, su propia posición antipacifista, Weber combate con vehemencia a los profesores que mezclan en su enseñanza los juicios de valor. "El verdadero maestro se cuidará de imponer desde lo alto de su cátedra una posición cualquiera, ya explícitamente, ya por sugestión, pues ésta es, naturalmente, la forma más desleal de dejar hablar a los hechos" (pág. 543). "Me ofrezco a probar, analizando las obras de nuestros historiadores, que la comprensión plena de los hechos termina donde el hombre de ciencia llega con su propio juicio de valor" (pág. 544). Hay que añadir que el último nombre mencionado en este ensayo, como respondiendo a su ideal de sabio objetivo, nos parece hoy un símbolo. Es el de un joven esteta, entonces apenas conocido, Georg von Lukacs (pág. 522).

con la Humanidad y, sobre todo, a suprimir toda diferencia entre el sujeto y el objeto de la acción social, de la cual todo pensamiento no es más que un aspecto parcial.[14]

Hoy Lukacs ha abandonado ese idealismo excesivo que él mismo califica de apocalíptico. Por lo tanto, es inútil oponer a su tesis las objeciones que formula él mismo. Citaremos solamente: 1) La comprobación de que todo pensamiento histórico o sociológico sufre profundas influencias sociales, frecuentemente no explícitas para el investigador individual, influencias que no pueden suprimirse sino que, por el contrario, hay que hacer conscientes e integrar en la investigación científica para evitar, o reducir al mínimo, su acción deformadora; y 2) La necesidad, que se hace evidente en esta perspectiva, de un estudio sociológico de las ciencias sociales en sí y, en términos más precisos, de un estudio, materialista y dialéctico, del materialismo dialéctico.

II

Si se compara la sociología no marxista de los treinta primeros años de nuestro siglo, la sociología de Durkheim, Mauss y Weber, con la actual, se comprueba un importante cambio de espíritu y de métodos.

Gurvitch ha demostrado que Durkheim —felizmente para su obra, a nuestro parecer— no ha respetado rigurosamente el principio fundamental de su propio método de "tratar los hechos sociales como cosas". También lo abandona Mauss cuando habla de un modo irracional de comprensión de la vida social. Detrás de esas fluctuaciones estaba, en realidad, el problema de las ideologías y de los juicios de valor.

Sin embargo, la fórmula de Durkheim no era una

[14] Uno de los ensayos del libro, que trata del paso a la sociedad socialista, se titula *El cambio de la función del materialismo histórico*. Ver también la obra de Marx, *Tesis sobre Feuerbach*.

palabra vana. Demasiado buen sociólogo para tratar los hechos sociales "desde el exterior", "como cosas", su fórmula expresaba –lo que se produce con frecuencia– una tendencia que debía acentuarse continuamente, tanto en los Estados Unidos como en Europa, hasta los trabajos de la sociología contemporánea.

Si se compara las obras de los durkheimianos y las de Max Weber con la mayoría de los trabajos no dialécticos contemporáneos, la diferencia salta a la vista. Primero, en el método general, obras como *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Durkheim, *La clase obrera y los niveles de vida*, de Halbwachs, *El ensayo sobre el regalo*, de Mauss, *La fe jurada*, de Davy, *La ética protestante y el capitalismo*, de Weber, son tan ricas en material empírico concreto como en teorías explicativas generales. "Si un grupo de investigadores sociales se reúne", escribe Nels Anderson en un artículo de conjunto sobre la sociología norteamericana contemporánea, *muy favorable a ésta*, "se discute raramente muchas teorías sociales, probablemente en compensación de la metodología... Los más preocupados por los problemas actuales de la investigación son los que, al parecer, se ocupan menos de análisis teóricos. Esto no significa que la teoría esté descuidada por la sociología contemporánea. Más bien parece despertar el interés de otros sociólogos que se han alejado un poco de la investigación".[15] Es una situación que caracteriza también los trabajos europeos representativos. Basta leer las obras de Gurvitch, L. von Wiese, u hojear los artículos de las grandes revistas teóricas,[16] para darse cuenta de ello. Más adelante volveremos a ocuparnos de esto.

En cuanto a la investigación concreta, se produce, con relación al período clásico, una profunda transformación de métodos. Se han descubierto procedimientos

[15] *Soziale Welt*, revista editada en nombre de la Comunidad de los Institutos de Investigación Social de Alemania, por el Instituto de Inv. Soc. de Dortmund, I, 3 abril 1950, pág. 71.

[16] Hay, evidentemente, excepciones en Francia, en especial Davy, el último durkheimiano, cuya principal obra, *La fe jurada*, apareció en 1922, y los trabajos de G. Le Bras y G. Friedmann.

nuevos, otros han pasado a primer plano: encuestas, monografías, estadísticas, microsociología, sociometría, etc., métodos que tienen en especial el rasgo común de realizar efectivamente el ideal durkheimiano de tratar los hechos sociales desde el exterior, "como cosas" análogas a las cosas de las ciencias físicas. Los informes que nos dan sobre la realidad ¿son, acaso, objetivos? El hecho nos parece discutible, porque, en la mayoría de los casos, los partidarios de estos métodos, que se pueden reunir bajo el nombre de descriptivos, incluso antes de comenzar el trabajo, implícitamente han tomado ya partido por *el orden social actual*, que consideran como natural y normal, y que ni siquiera les parece necesitar una justificación. Ninguna encuesta, ninguna monografía, investigaciones *cuya utilidad, por otra parte, no se trata de discutir*, podrá, mientras no esté *encuadrada en un análisis de conjunto, y no comprenda un largo período histórico*, poner en evidencia los factores de transformación y de renovación de una sociedad, sobre todo porque la acción de estos factores se acumula con frecuencia durante largos períodos, sin que sus expresiones exteriores sean fácilmente comprobables. El hecho social es un hecho total. Como los tratados internacionales, las comprobaciones monográficas, los resultados de una encuesta sólo valen *rebus sic stantibus*; pero ahí se trata de "cosas" que son esenciales para la sociología.

Una encuesta, entre los campesinos franceses o los artesanos del faubourg Saint-Antoine, sobre la realeza en 1789, otra, entre los campesinos rusos, sobre el porvenir de Rusia, en enero de 1917, habrían dado resultados totalmente diferentes a los de una encuesta análoga, realizada doce años después. Pero ese cambio rápido era, en ambos casos, resultado de un proceso secular que habría probablemente escapado a toda monografía exterior, del género de las que preconizan hoy la mayoría de los sociólogos. Porque los hechos registrados por una monografía o una encuesta sólo adquieren su significado válido dentro de una visión de conjunto que sabe interrogarlos y desprender el contenido humano que encierran.

Sin embargo, hay que ir más lejos. Los datos como

tales dependen, también, de la visión consciente o implícita del que realiza la encuesta. Nunca es integral una encuesta o una monografía. *Sólo hace ciertas preguntas a la realidad y elige los hechos a la luz de estas preguntas.* Más aún, en la imagen que construye, la importancia que da a los diferentes hechos que acepta registrar, es proporcional a la que presentan los problemas para el investigador o para el que efectúa la encuesta. Siempre hay un prejuicio, un conjunto de preconceptos que deciden:

a) Las preguntas que se hacen y las que no se hacen a la realidad;

b) La importancia que se da a los diferentes factores por los cuales uno se interesa.

Pero se trata, en todo esto, de factores frecuentemente implícitos, que falsean de antemano muchos trabajos que se dicen objetivos.

Hay que añadir que la microsociología, en general, y la sociometría, en particular, que pueden presentar una utilidad limitada pero indiscutible,[17] *a condición de estar encuadradas en una visión de conjunto,* se vuelven deformadoras desde el momento en que tratan –y es el caso más frecuente– de comprender las relaciones entre los individuos que componen una colectividad parcial (clase escolar, fábrica, pueblo), fuera de los grupos sociales esenciales –clases sociales o naciones– y los antagonismos, equilibrios o colaboraciones entre ellas.

Hasta aquí hemos hablado, de una manera general, de los preconceptos implícitos en la sociología contemporánea. Las cosas se agravan cuando se consideran ciertos ejemplos concretos.

Así, Anderson, en el artículo ya citado, hace un elogio algo turbador de los sociólogos norteamericanos con-

[17] Se puede citar como ejemplo de investigaciones descriptivas llevadas con un profundo sentido de la sociología histórica los trabajos del Pr. Th. Geiger, de Aarhus (Dinamarca).

temporáneos: "A pesar de las múltiples formas de la investigación social", escribe, "y de la utilización múltiple y variada de los informes obtenidos con ayuda de esta investigación, la mayoría de los investigadores se dejan guiar por intenciones íntegras (*sauber*). Se han convertido en consejeros competentes de sociedades por acciones, de partidos políticos, de sociedades benéficas o de organismos públicos (pág. 68)". No podríamos imaginar un reconocimiento más claro y devoto de los fundamentos sociales de tal investigación. Uno sólo se interroga, con cierta inquietud, acerca de la actividad de otros sociólogos cuyas preocupaciones no son "íntegras".

Por otra parte, R. König, profesor de sociología de las universidades de Zurich y de Colonia, que define la sociología como "un elemento del proceso de autodomesticación social de la humanidad",[18] para quien el problema esencial de la sociología es la adaptación de los individuos a la sociedad existente, y no el de las crisis y el progreso históricos, y que propone un concepto de "revolución permanente" para "neutralizar" la revolución real (pág. 92), escribe: "De un modo completamente primitivo puede decirse que hoy los "10 puntos" del "manifiesto comunista" no sólo se han cumplido esencialmente sino que la política social moderna ha realizado una seguridad del trabajo mucho mayor que la soñada por Marx. Esta frase puede no ser aplicable (*nicht so sehr*) a la Unión Soviética, pero sí a las democracias occidentales progresistas" (pág. 39).

Añadamos solamente que entre los "10 puntos" está la supresión del derecho de herencia, la nacionalización de la tierra, y que en 1949, fecha en que apareció la frase citada, una gran parte de los obreros de Francia, Italia y Alemania, no podían siquiera alimentarse convenientemente.

W. Mitze publica, en una gran revista sociológica alemana, un artículo titulado "Juventud y proletariado" en el que explica que el estado de proletario no es el resultado de una situación económica, sino de un desequilibrio

[18] René König, *Soziologie heute*, Regio-Verlag, Zurich, p. 121.

psíquico enfermizo. Citemos, al azar, algunas líneas de este artículo que nos parecen suficientemente elocuentes por sí solas:[19]

"El estado de proletario no es más que un problema de actitud, una actitud psíquica negativa, semejante a la que se tiene, en general, como típica de una cierta fase del desarrollo de la adolescencia con sus negaciones continuas" (pág. 48). "Por lo tanto, se podría concluir, con justicia, que no es la pobreza en sí lo que hace del hombre un proletario, sino más bien el modo en que reacciona ante ella" (pág. 49). "La prueba" de que basta una actitud psíquica sana para salir del proletariado se halla, entre otras, en la "movilidad social de las familias en Alemania desde hace decenas de años. Lo que encontramos aún hoy como hez en cada pueblo, es ese proletariado hereditario que ya no interesa, aparte de las organizaciones de asistencia social, más que a los eugenistas, es decir, las familias degeneradas en el seno de las cuales se reclutan los vagabundos, criminales, borrachos y asociales" (pág. 40). Finalmente, refiriéndose a Tumlirz, Mitze citá, como prueba de la posibilidad de la ascensión social mediante una actitud psíquica positiva, el hecho de que "la conciencia proletaria es extraña a las hijas sanas y lindas de las capas inferiores de la sociedad. Porque cada una de ellas espera ascender socialmente gracias a sus ventajas físicas" (pág. 48).

Podríamos proseguir largamente. Sin embargo, vale más volver al problema que nos interesa.

III

Una vez que se ha reconocido la acción, consciente o no consciente, de los juicios de valor sobre las teorías científicas, se presenta el problema del *criterio de la verdad*. ¿Debe necesariamente una sociología del conocimiento terminar en el relativismo? ¿Las

[19] *Soziale Welt*, año 1°, cuaderno 2°, enero 1950, págs. 35-51.

ideologías son iguales, al menos en lo concerniente a la busca de la verdad, y no puede haber, para preferir la una a la otra, más que razones individuales?

Los principales sociólogos del conocimiento se han negado a sacar esta conclusión. Ya hemos mencionado las respuestas de Durkheim y de Weber que nos han parecido insuficientes. Georg Lukacs se refería, en 1918, a una realidad límite que le parecía entonces próxima e incluso actual, la conciencia posible[20] del proletariado revolucionario que tiende a abolir las clases y a identificarse con la sociedad entera, situación en la cual se identifica también el pensador con una conciencia generalmente humana, más aún, con *el sujeto y con el objeto* de las ciencias sociales y que sería, en efecto, la realización del espíritu absoluto de Hegel. Hoy sabemos (Lukacs lo sabe también) que esta realidad límite, lejos de ser actual, era casi apocalíptica. En todo caso, para nosotros, tiene, a lo sumo, el valor de un concepto ideal y no de una realidad práctica.

Karl Mannheim había, luego, simplificado el problema sustituyendo la posición de Lukacs con un verdadero alegato *pro domo sua.* En vez de la conciencia límite del proletariado revolucionario, había descubierto un grupo actual que gozaba de una situación privilegiada que le permitía un conocimiento adecuado de la realidad, la "Freischwebende Intelligenz", término difícil de traducir, pero que puede interpretarse como "intelectualidad sin ligaduras". Concretamente esta posición significaba hacer de la verdad el privilegio de un cierto número de diplomados y especialistas en sociología. No es de asombrar que su obra haya sido favorablemente acogida, y que se haya visto en él al "creador" de la sociología del conocimiento. . .

En efecto, no se ve por qué los intelectuales, en la medida en que expresan en sus obras no sólo el pensamiento de los otros grupos sino también su propio *carácter social de intelectuales,* habían de tener

[20] En el capítulo siguiente tendremos ocasión de volver sobre el concepto de *posible* como concepto fundamental de las ciencias humanas (posibilidad objetiva de Weber, conciencia posible de Marx y Lukacs).

para ello una perspectiva menos parcial que la de cualquier otro grupo profesional: abogados, sacerdotes, zapateros, etc. Como éstos, también los intelectuales pertenecen a una clase social, a una nación, etc. y tienen intereses económicos generales, particulares e individuales.

La obra de Mannheim nos parece menos una etapa importante en la sociología del conocimiento (lo que contiene de verdadero se hallaba ya en el libro de Lukacs: *Historia y conciencia de clase*, en el cual se inspiró) que una confirmación brillante de las tesis fundamentales de esta sociología.

Verificada, pues, la insuficiencia de las soluciones de Durkheim, Weber, Lukacs, Mannheim, nos parece que la respuesta se halla en la síntesis de dos grupos de consideraciones:

1) Desde el punto de vista de su acción sobre el pensamiento científico, las *diferentes perspectivas e ideologías no se sitúan en el mismo plano.* Ciertos juicios de valor permiten una comprensión de la realidad mayor que otros. Entre dos sociologías antagónicas, el primer paso para saber cuál de las dos tiene un valor científico mayor, es preguntarse cuál de las dos *permite comprender a la otra como fenómeno social y humano, desprender su infraestructura, y sacar a la luz, por una crítica inmanente, sus consecuencias y sus límites.*

Para ilustrar ese criterio, citaremos un ejemplo, ya mencionado en otra perspectiva, por Gurvith[21]: el del pensamiento de Saint-Simon y de Marx. La existencia de una influencia del primero sobre el segundo es indiscutible. Engels la había señalado ya; sin embargo, el parentesco nos parece menos próximo de lo que piensa Gurvitch. Saint-Simon destacó, con una penetración extraordinaria, la importancia histórica de la lucha de clases, entre la burguesía y el feudalismo, lucha de clases que domina la historia de Francia, desde el siglo XII. Vio la alianza real entre el tercer estado

[21] G. Gurvitch: *La vocation actuelle de la sociologie*, págs. 569-581.

y la monarquía, hasta Luis XVI, y el cambio de la política monárquica que, a partir de este rey, se apoya cada vez más en la nobleza para hacer contrapeso al tercer estado, de potencia continuamente creciente. Para un pensador que escribía, conscientemente, dentro de la perspectiva del tercer estado, de los industriales y de los comerciantes, era natural la posibilidad de llegar a un análisis de los rasgos de este fenómeno; veía en la monarquía restaurada de los Borbones, simplemente, un aliado o un enemigo *posibles*. Pero, precisamente a causa de esta perspectiva, Saint-Simon nunca pudo considerar ni comprender la posibilidad de un antagonismo entre el proletariado y la burguesía. El acuerdo, la identidad misma de los intereses de las dos clases constituían para él un postulado implícito, una verdad evidente, que no es necesario discutir ni probar. Entrevé claramente un cierto número de problemas que se presentan a la clase obrera: miseria, desempleo, etc. Pero concibe para ellos una sola solución: la toma del poder político por los industriales.

En cambio Marx ve, en la lucha entre el proletariado y la burguesía, la clave de la vida social contemporánea; al mismo tiempo ve en ella la gran esperanza de la humanidad, la fuerza que debe realizar el socialismo.

Limitándonos estrictamente al plano científico, hemos de preguntarnos: ¿cuál de estas dos posiciones es la mejor para la comprensión de la realidad? Al optar por la de Marx, nos parece que debemos hacer valer un argumento importante. En su perspectiva, se comprende la ideología saintsimoniana, como hecho social, su infraestructura, sus límites y, sobre todo, se comprende también el marxismo, como ideología proletaria. Para Saint-Simon, por el contrario, los intereses del proletariado y de los industriales eran idénticos, y todo ensayo de concebir una oposicion posible entre estas dos capas, sólo podía ser demagogia, obra de agitadores, etc.

Exactamente la misma diferencia hay entre la sociología que preconizamos y un gran número de trabajos de la sociología "objetiva" contemporánea. Comprendemos muy bien la infraestructura de esta sociología, la

utilidad parcial y, sin embargo, eficaz de sus investigaciones concretas, la limitación, más estrecha cada vez, de sus posibilidades de comprender la vida social bajo la influencia de la agravación de una lucha de clases que, incluso, pone en tela de juicio la existencia misma del mundo burgués. Los sociólogos "objetivos", por el contrario, comprenden hoy menos que nunca el pensamiento marxista, como hecho humano y social; menos que nunca llegan a discutir seriamente, a la luz de los hechos concretos, la verdad, el error, o la limitación parcial del pensamiento marxista. Se contentan con reprochar al marxismo, de una manera abstracta y general, su carácter "escatológico" o bien "unilateral" y "estrecho". Se deforma el pensamiento de Marx y Engels, creando, así, un enemigo imaginario, más fácil de combatir, o bien se llega a sugerir que Marx, si hubiera sabido tal o cual hecho, no habría sido marxista. Los ejemplos abundan y citaremos sólo algunos de ellos.

Sorokin escribe, seriamente, que Engels "identifica la clase social con los grupos unifuncionales"[22] y lo coloca entre los pensadores para los cuales la clase social es "un grupo profesional, racial o lingüístico, etc".[23] En cuanto a Marx, nos enteramos de "que no ha dado jamás un concepto suficientemente claro de la clase social". De entre los "marxistas", Sorokin se dedica especialmente a Bujarin. Cita su definición: "Una clase social es una colectividad de personas que desempeñan el mismo papel en la producción *y* (subrayado por nosotros) que sostienen las mismas relaciones de producción con otras personas que participan en el proceso de la producción"[24] y le opone una objeción, por lo menos sorprendente: "No es completamente exacto", dice Sorokin, "el afirmar que todas las personas que desem-

[22] Pitirim Sorokin: "Qu'est-ce qu'une classe sociale", *Cahiers internationaux de sociologie* II, vol. 2, 1947, pág. 66.

[23] *Loc. cit.*, pág. 66.

[24] En la traducción francesa de la obra de Bujarin, hay una coma en el lugar de la *y*, pero el sentido no está cambiado, y el contexto muestra que, a pesar de su notorio mecanicismo, Bujarin no ha identificado nunca las dos cosas.

peñan el mismo papel en el proceso de la producción poseen una renta y otras características psicosociales culturales semejantes".[25] ¿Hay que añadir que si Bujarin lo hubiera creído un solo instante, el segundo miembro de su frase habría sido inútil, y que se halla ahí, *precisamente,* para evitar una definición de comprensión demasiado estrecha, y de extensión demasiado vasta, por el solo "papel en la producción"? Gurvitch transforma la diferencia de acento y de preocupaciones que existe, sin duda, entre los escritos de la juventud de Marx y los de su madurez, en oposición fundamental. Relaciona los escritos de juventud con Proudhon y Saint-Simon y los opone a un supuesto dogmatismo del segundo período, todo esto en un plano enteramente abstracto y dogmático, sin la menor referencia a la infraestructura del pensamiento marxista, ni a los hechos sociales que Marx pretende explicar, y con relación a los cuales nos parece que habría tenido que mostrar su "dogmatismo". Moreno nos dice, sin un solo argumento en su apoyo, que la "super-selección (sociométrica) se hace análoga a la plusvalía observada por Marx... Una imagen alterada del fenómeno del beneficio en las relaciones económicas refleja una imagen alterada de las selecciones en el plano interpersonal e intergrupal. La revolución social, considerada como el fin de la lucha de clases, representa un error de interpretación sociológica. Sería muy interesante examinar cómo ese nuevo aspecto de los problemas, si Marx se hubiera dado cuenta de él, habría transformado su teoría de la revolución social. Parece *en todo caso* (subrayado por nosotros), que él hubiera asignado la acción revolucionaria, no sólo a las grandes unidades sociales, sino igualmente a las pequeñas, a los átomos sociales, esos primeros centros de referencia y rechazo aptos para hacer la revolución verdaderamente eficaz y permanente"[26]. Igualmente, leemos, hacia el fin del estudio de Gurvitch sobre Marx, que "para mantener el punto de vista tan fecundo, tan matizado, de su primera sociología, Marx *se habría visto forzado* (sub-

[25] *Loc. cit.*, págs. 70-71.

[26] L. Moreno: "La méthode sociométrique en sociologie", en *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. II, 1947, págs. 95-96.

rayado por nosotros), a llevar más adelante su *relativismo sociológico.*[27] Habría debido reconocer que las relaciones entre los escalones o las capas de la realidad social que había distinguido eran enteramente variables, y que su jerarquía como formas dinámicas del cambio variaba sin cesar de acuerdo a los tipos de sociedad. . ." De este modo "habría podido evitar la trampa del 'determinismo económico' en la cual cayó finalmente".[28]

A guisa de crítica de su pensamiento, Moreno y Gurvitch, ¿no reprochan sencillamente a Marx el no haber tenido el punto de vista de ellos, que habría "en todo caso" tenido que adoptar "forzosamente". . . si no hubiera sido Marx?

Así, la posibilidad de elegir, entre las diferentes visiones del mundo, la que tiene la forma de comprensión más amplia, y cuyos límites son menos estrechos, constituye ya un paso importante en la dirección de un conocimiento adecuado de la verdad. Es igualmente cierto que esta perspectiva puede, en principio —y lo más frecuentemente en realidad— ocultar, también, dos clases de limitaciones:

a) Las que resultan del hecho de que ciertos aspectos de la realidad, visibles en una perspectiva reaccionaria que es casi siempre más limitada y más estrecha, no lo son en la perspectiva de la clase ascendente. El caso más típico que conocemos es la crítica pascaliana del racionalismo cartesiano y de la esperanza de una matemática universal, crítica incomprensible en el siglo XVII en la perspectiva del tercer estado;

b) Las que separan incluso la conciencia posible en la perspectiva más vasta de la adecuación de la verdad a la realidad y que, siendo implícitas y no conscientes, para el pensador individual, sólo pueden ponerse de manifiesto progresivamente, mediante la evolución ulterior de la historia.

[27] Añadamos, para comprender el sentido de esta frase, que Gurvitch designa su propia posición como Superrelativismo sociológico.

[28] G. Gurvitch: *Loc. cit.*, pág. 602.

¿No hay ningún medio de superar estos límites? Creemos que es preciso, para terminar este párrafo, tener en cuenta un factor cuya importancia, en el trabajo de investigación, no es *insignificante* y que los sociólogos del conocimiento han dejado, en general, en la sombra: ese factor es el individuo.

No el grupo de intelectuales como tal, la "Freischwebende Intelligenz" de Mannheim, sino el individuo simplemente, ya sea intelectual, obrero, artesano o burgués. ¿Puede éste superar los límites de la conciencia posible del grupo cuya perspectiva es más amplia y matizada? A decir verdad, no sabemos nada de ello. El problema es puramente teórico. No lo hemos encontrado jamás en el curso de nuestro trabajo concreto de investigación, y, si ha habido tales individuos, su pensamiento ha debido quedar oscuro y sin influencia; a lo sumo, otro pensador ha podido desenterrarlos como precursores de una perspectiva que sólo ulteriormente se ha convertido en una realidad social y espiritual. Un escritor que hubiera preconizado un estado centralizado en el siglo X, otro que hubiera visto la influencia de la vida económica en la vida religiosa en el siglo XV o en el XVI, un pensador que hubiera, en el siglo XVII, previsto la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía, estarían comprendidos en este caso.

Pero, por el instante, queremos hablar de un fenómeno de otro modo importante para la historia y para el desarrollo de las ciencias humanas: la posibilidad, para el individuo, si realiza ciertas condiciones, en todo caso *excepcionales,* de alcanzar, en el dominio del pensamiento científico, un conocimiento que supere la conciencia real de todas las clases sociales realmente existentes en el instante, y esté: a) Realizando una síntesis entre los elementos de verdad que dejan ver las perspectivas de varias clases diferentes; y b) Conservando los elementos de comprensión ya expresados antes por tal o cual pensador, pero abandonados luego, bajo la influencia de las transformaciones sociales, económicas o políticas.

Antes de analizar esta posibilidad, diremos, desde ya,

que vale más para el *pensamiento científico* que para las obras filosóficas o literarias en las cuales todo ensayo de síntesis entre visiones del mundo opuestas conduce a una falta de coherencia y al eclecticismo. El hombre de ciencia, por el contrario, debe comprender, al máximo, la realidad; es el *único* criterio legítimo para juzgar el valor de su obra. Si, para llegar a él, debe verificar una totalidad de hechos cuyo conjunto no es comprensible merced a *ninguna* de las visiones del mundo existentes, su obra presenta a los filósofos un problema que resolverán probablemente más tarde, cuando la evolución histórica haya creado las condiciones sociales favorables a esta solución.

Hace dos años, escribíamos acerca de las relaciones entre el individuo y la clase: Aun sin concebir el pensamiento y la conciencia como entidades metafísicas, separadas del resto de la vida individual y social, ha de reconocerse que no es menos evidente que la libertad del pensador y del escritor es grande de otro modo, sus vínculos con la vida social son de otro modo mediatizados y complejos y la lógica interna de su obra es autónoma de una manera diferente de lo que ha admitido un sociologismo abstracto y mecanicista. . . Hay, sin duda, muchas probabilidades de que el pensamiento de un individuo sea influido por el medio con el que ha estado en contacto inmediato; esta influencia puede, sin embargo, ser múltiple, adaptación pero también reacción de rechazo o de rebeldía, o bien síntesis de las ideas que se encuentran en un medio con otras venidas de otra parte, etcétera.

"La influencia del medio puede ser también contrarrestada, e, incluso, superada por la de ideologías alejadas en el tiempo y en el espacio. Sea como fuere, se trata de un fenómeno complejo, imposible de reducir a un esquema mecánico."[29]

Los grandes escritores *representativos* son los que expresan, de una manera más o menos coherente, una visión del mundo que corresponde al máximo de

[29] Ver L. Goldman: "Materialisme dialectique et histoire de la littérature", *Revue de métaph. et morale*, 7-9, 1950.

conciencia posible de una clase; el ejemplo típico son los filósofos, los escritores y los artistas. Para el hombre de ciencia, la situación es a veces diferente. Su misión esencial es llegar al conocimiento más vasto y adecuado de la realidad. Pero, precisamente, la *relativa* independencia del individuo, de la que hemos hablado ya, con relación al grupo, le permite, en ciertos casos, corregir los límites de una visión mediante conocimientos adecuados, contrarios a ella, pero perfectamente compatibles con otra visión real de una clase diferente, o bien ensanchar los límites de la conciencia real de la clase en una época dada, por las *posibilidades generales* de esta clase en el conjunto del período histórico.

El científico dirigido, por su existencia, a un dominio particular de la vida total del grupo, el del pensamiento teórico, que tiene su eje en la búsqueda de la verdad como valor moral supremo, hallando en su trabajo las teorías más diversas que contienen, cada cual, una parte más o menos grande de verdad, y dedicándose especialmente a descubrir las flaquezas de las teorías adversas, puede, en ciertos casos, sin duda *excepcionales*, dar más allá de los límites del grupo a que pertenece un paso importante en el sentido de la verdad objetiva.

Pero, para lograrlo, tiene que reunir una serie de condiciones de las que vamos a enumerar brevemente las que, a primera vista, son las más evidentes:

1° No creer que, en las ciencias humanas, las dificultades de la investigación, para ser grandes, tienen que ser del mismo orden que en las ciencias fisicoquímicas y que se trata solamente de penetración y de buena voluntad. Tener conciencia de que, además de las dificultades *comunes a todas las ciencias*, tropezará, aquí, con dificultades específicas procedentes de la interferencia de la lucha de clases en la conciencia de los hombres, en general, y en la suya, en particular. Interferencias que, ante todo, debe esforzarse en descubrir allí donde las sospeche.

2° No vacilar en entrar en conflicto con los prejuicios más arraigados, las autoridades mejor establecidas, las

verdades más evidentes en apariencia, y, sobre todo, no temer ninguna *ortodoxia* ni ninguna *herejía*, dos peligros *tan grandes el uno como el otro*.

3° Como la acción del grupo sobre su propio pensamiento y sobre el de los demás es *permanente y continua*, no ha de creer que basta una duda metódica, previa y única, relativa sencillamente a los conceptos adquiridos y los preconceptos conscientes. Su primera tarea debe ser una crítica rigurosa, y sobre todo *permanente y continua* con respecto a sus propios resultados y a los pasos de su propio pensamiento. Esta actitud crítica debe convertirse en disposición natural, en una segunda naturaleza, para emplear la palabra de Pascal.

Contra los preceptos implícitos no hay un arma eficaz que los suprima de una vez para siempre; se trata de un combate difícil, que es preciso recomenzar diariamente, y que torna importantes los elementos fundamentales del método dialéctico en las ciencias humanas.

4° Para comprender y juzgar todas las posiciones, la suya propia como las de los demás, ha de relacionarlas, al mismo tiempo, con su *infraestructura* social, para advertir su significado, y *con los hechos que pretenden explicar* o describir, para desprender la parte de verdad que pueda contener.

Añadamos que, cuando haya realizado estas tareas, en la medida de sus posibilidades, sin hablar de las que son comunes a los trabajos científicos en general (precisión, eliminación de toda consideración personal, etc.), cuando haya ejercido su espíritu crítico contra su propia posición, tratando de corregirla en las partes en las que su reflexión o las críticas de sus adversarios hayan descubierto flaquezas o deformaciones, cuando haya adquirido también la impresión de haber logrado insertar su pensamiento en la vida social concreta, se hallará en la situación general del hombre de ciencia. Estará en la situación de quien ha hallado un conjunto de verdades aproximativas, esperando que otros investigadores vengan después de él a continuar y superar su obra.

Se comprenderá, después de estas consideraciones, la importancia que tenía el sacar a la luz el fenómeno de las ideologías para el establecimiento de un método científico en las ciencias históricas y sociales. Nos queda por subrayar algunos de los elementos que constituyen este método y permiten luchar contra las deformaciones resultantes de la acción de los preconceptos implícitos.

IV

Después de este esbozo esquemático del problema de la objetividad en las ciencias humanas, históricas y sociales, llegamos al segundo gran principio de método, el del carácter *total* de la actividad humana y del lazo indisoluble entre la historia de los hechos económicos y sociales y la historia de las ideas.

Axioma del pensamiento dialéctico, este principio es, con frecuencia, completamente ignorado por la ciencia no marxista. El método dialéctico es siempre *genético* y, como toda realidad humana, es material y psíquico *al mismo tiempo;* el estudio genético de un hecho humano implica siempre, y en la misma medida, su historia material y la historia de las doctrinas que le conciernen. Nada más curioso que el tema siempre retomado por los adversarios del marxismo, que reprochan la negligencia de las ideas y de la vida espiritual a un método una de cuyas tesis fundamentales es que basta estudiar seriamente la realidad humana para encontrar siempre el pensamiento, si se ha partido de su aspecto material, y los hechos sociales y económicos, si se ha partido de la historia de las ideas.

Por lo demás, basta mencionar el plan de la mayoría de las grandes obras clásicas del marxismo. En *El Capital*, una gran parte debía estar constituida por los escritos póstumos publicados por Kautsky bajo el título *Teorías sobre la plusvalía;* un tercio de *La acumulación del capital*, de Rosa Luxemburgo, está consagrado a la historia de las teorías sobre la acumulación; en el *Estado y la Revolución*, de Lenin, el análisis de la estructura

del Estado es inseparable de la historia de las teorías revolucionarias acerca del Estado; igualmente, en *Historia y conciencia de clase*, de Lukacs, el análisis de los hechos y la historia de las doctrinas económicas, sociales y filosóficas están inextricablemente unidos.

Se nos objetará, sin duda, que hay muchas obras no marxistas que dejan cierto lugar a la historia de las ideas, pero, como advierte Lukacs, hay, lo más frecuentemente, entre ellas y las obras dialécticas, una diferencia *fundamental*. En los trabajos no dialécticos, los capítulos consagrados a las teorías, cuando se trata de obras de sociología, o de historia, e, inversamente, los capítulos consagrados al estado social, a la época histórica, cuando se trata de historia de las ideas o de la literatura y de las artes, son cuerpos extraños, superpuestos, inspirados, en la mayoría de los casos, por una preocupación de erudición o información general. Para el pensador dialéctico, en cambio, las doctrinas forman parte integrante del hecho social en sí y sólo pueden ser separadas de él por una abstracción provisional; su estudio es un elemento *indispensable* del estudio *actual* del problema, igual que la realidad social e histórica constituye uno de los elementos más importantes cuando se trata de comprender la vida espiritual de una época. La historia de la filosofía es, para el pensador dialéctico, un elemento y un aspecto de la filosofía de la historia; la historia de un problema es uno de los aspectos del problema en sí y de la historia en el conjunto, y el arma de la crítica es, como ha dicho Marx, un paso hacia la crítica por las armas.

Elegiremos algunos ejemplos al azar. ¿Cómo comprender el crédito o la familia fuera de su génesis y cómo separar esta génesis de la evolución de las teorías sobre la legitimidad del interés, sobre el pecado de la usura, sobre el matrimonio y sobre la vida familiar? Por otra parte, nos permitiremos poner dos ejemplos en el curso de nuestras propias investigaciones. Es claro que se comprende mejor la filosofía de Kant o de Pascal por las relaciones con sus infraestructuras sociales, pero no es menos claro que se comprenden mejor estas infraestructuras relacionándolas, entre otras cosas, con el pensamiento de estos dos filósofos. Y por otra parte,

se comprende mejor *al uno y al otro* si se los confronta, por una parte, con las doctrinas individualistas que los han precedido y con sus infraestructuras y, por otra parte, con las diferentes interpretaciones de las épocas siguientes y las condiciones económicas y sociales que han influido en ellas y, frecuentemente, las han determinado. Kant se comprende mejor como filósofo de la situación trágica en que se hallaba la burguesía del siglo XVIII, aspirando a una revolución que no podía hacer, sobre todo si se la coteja con la interpretación del siglo XIX, con lo que hemos llamado el "malentendido neo-kantiano", en el cual la supresión de la cosa en sí y del bien supremo expresaba el pensamiento de una capa que, aunque invocaba a Kant, no aspiraba ya a ninguna transformación social.[30]

Igualmente, los *Pensamientos* de Pascal (y las tragedias de Racine) pueden difícilmente ser comprendidos fuera de la estructura social de Francia en el siglo XVII, de la situación trágica de una nobleza de toga solicitada, de una parte, por sus orígenes y sus apegos burgueses, y, de otra, por su unión presente con la monarquía que comenzaba a separarse del tercer estado, desgarrada, por consiguiente, entre su pensamiento y su afectividad; fuera de la existencia de un pensamiento jansenista, expresión ideológica radical de la visión del mundo de esa nobleza de toga y de la persecución de esa corriente por la Iglesia y por la monarquía. Por otra parte, el significado auténtico del pensamiento pascalino se aclara particualrmente cuando se lo confronta con las interpretaciones racionalistas de una burguesía revolucionaria (Condorcet, Voltaire, separación entre el hombre del amuleto y el hombre de la ruleta) del siglo XVIII, con la interpretación moderadora de Vinet que propone templar las "exageraciones" de Pascal, y con la interpretación de Cousin que ve en Pascal un escéptico genial pero peligroso y anarquista —dos expresiones de una burguesía sólidamente instalada en el poder, hostil a todo extremismo— y, finalmente, con la interpretación irracionalista de Chestov, en el siglo XX, contrapartida rigurosa de la interpretación racionalista,

[30] Ver al respecto L. Goldmann: *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, (P. U. F.).

así como la burguesía en decadencia es la contrapartida de la burguesía revolucionaria.

Así se comprende por qué no ha habido jamás, en Francia, discípulos de Pascal.[31] La burguesía, durante el curso de estas tres etapas (ascendente, en el poder y en la decadencia), no ha podido aceptar jamás al pensador genial de una clase y de una ideología desaparecidas con el antiguo régimen.

La fecundidad y la importancia de este principio sólo pueden ser ilustradas por análisis concretos que van más allá del marco de este estudio. Nos contentaremos con esbozar un diseño esquemático de la evolución de la sociología durante las últimas décadas.

En el último tercio del siglo XIX, y hasta alrededor de 1930, la sociología había tomado un vuelo considerable. Numerosas investigaciones concretas despertaban entonces la esperanza de un desarrollo casi ilimitado. Los grandes trabajos de los durkheimianos, en Francia, la sociología del conocimiento en Alemania, con Scheler y K. Mannheim, y la de Max Weber, a los cuales hay que añadir los estudios históricos y económicos profundamente transformados e influidos por la sociología (basta con pensar en Mathiez, Marc Bloch, H. Pirenne, Lamprecht, Sombart, Troeltsch) habían sacado a la luz una dimensión nueva de los hechos humanos. Un campo considerable se abría a la exploración y a la comprensión de la vida espiritual, y ciertos pensadores llegaban a creer que la sociología estaba llamada a reemplazar las otras ciencias humanas.

Sin embargo, los marxistas miraban escépticamente ese desarrollo. Y yo no hablo aquí de la crítica de ciertas teorías, del reconocimiento o el rechazo de ciertos resultados concretos de esas investigaciones. Las diver-

[31] La lengua francesa no tiene siquiera una palabra análoga a cartesiano, hegeliano, spinozista, para designar a los discípulos de Pascal. Con la palabra *pascalisant* se indica al sabio que estudia a Pascal sin aceptar sus ideas. A la inversa, no hay palabra para designar a un investigador que estudie a Descartes sin aceptar su pensamiento. Porque Descartes expresaba el pensamiento del tercer estado que ha creado la sociedad francesa moderna.

gencias de ese género forman parte del desarrollo normal de la vida científica y son el resultado natural de una libertad de pensamiento y de crítica *indispensable para los progresos del pensamiento y del conocimiento.* La reserva de los marxistas apuntaba al porvenir de la sociología universitaria y sus límites en la comprensión de los hechos humanos. La importancia de la dimensión social en el estudio de estos hechos humanos, importancia que los ideólogos de la burguesía descubrieron al comienzo del siglo XIX y que la ciencia universitaria acababa de utilizar *concretamente* hacia el fin de ese siglo y durante el primer tercio del siglo XX, Marx la había sacado a la luz también. Sobre todo, se había servido concretamente de ella en sus análisis, con una penetración extraordinaria desde 1840-1850. Pero había mostrado también el condicionamiento social de las ciencias sociales e históricas en sí y la imposibilidad de superar ciertos límites en la comprensión de los hechos humanos, sin superar también los marcos de la sociedad capitalista y servir objetivamente –conscientemente o no–, por esta misma investigación, a los intereses del proletariado.

En realidad, el gran vuelo de la sociología no marxista correspondía a una época *precisa y limitada* de la historia de la burguesía occidental, época para la cual teóricos tan diversos como Sombart, Hilferding y Lenin han sentido la necesidad de un término especial (Apogeo del capitalismo, Capitalismo financiero, Imperialismo) y que caracterizaremos aquí mediante tres rasgos.

a) Para los mismos pensadores burgueses se había hecho manifiesta la insuficiencia del individualismo y de las posiciones de libre competencia en la solución de los problemas económicos, políticos y sociales. Las robinsonadas económicas y literarias, que habían expresado maravillosamente el pensamiento burgués, incluso al comienzo del siglo XIX, habían sido superadas al fin, no sólo por los sistemas de los doctrinarios, sino también, y por encima de todo, por las transformaciones reales de la economía y de la sociedad. En el plano económico era la época del capital financiero, de los cartels y de los trusts; en el plano social, la de la organización política y sindical de la clase obrera; en el plano polí-

tico, la de la explotación del globo por las grandes potencias. En literatura, de Balzac a Zola, Goriot, Gobseck, Rastignac, Nucingen, son reemplazados por la bolsa, la mina, la tierra, el gran almacén, etc. En las ciencias humanas, la sociología, la ciencia de los grupos, disputa el terreno a la psicología individual.

b) A pesar de las transformaciones, la burguesía occidental se halla aún a la cabeza de un orden social vigoroso y viable, que todavía no ha entrado en su fase de decadencia. Su dominación está sólidamente establecida, las amenazas socialistas son teóricas y lejanas, la política de los partidos obreros y de los sindicatos es reformista (a pesar de su ideología revolucionaria en apariencia), y la colaboración de las clases es, en Europa occidental, una realidad. Por esto, la ideología de la clase burguesa tiene aún, en parte, un contenido real, una función social efectiva, porque asegura el desarrollo de las fuerzas productivas de la civilización en un orden social viable (aunque injusto y basado en la explotación del hombre por el hombre). Así, como toda clase social que aún llena una función social auténtica, la burguesía puede comprender ciertos aspectos esenciales de la realidad.

c) Para ser precisos, hay que añadir, sin embargo, que la ideología de la burguesía, sus valores, su noción del orden se habían hecho enteramente conservadores (como el orden burgués mismo) y diferían *cualitativamente* de la fe optimista de una burguesía revolucionaria y consciente de asegurar mediante su acción el progreso de la humanidad.

Los ideólogos optimistas de la burguesía revolucionaria y post-revolucionaria, los Condorcet, Saint-Simon, Lessing, Kant, son reemplazados por los grandes pensadores pesimistas, desde Schopenhauer, que solamente anuncia el imperialismo, hasta Burckhardt y Th. Mann, que lo expresan, y Spengler, que anuncia ya la fase de decadencia. Los últimos nombres son todos alemanes o de lengua alemana. En efecto, Alemania constituye entre los grandes países occidentales, la sociedad menos equilibrada, la más frágil, e implí-

citamente, la más sensible a las amenazas del porvenir.[32]

Pero el pesimismo de estos pensadores queda en segundo plano, es un pesimismo pensado y no una desesperación *actual y vivida.* Kierkegaard es aún un excéntrico aislado mal comprendido; más tarde, Kafka muere oscuro y desconocido. Es la fase de la decadencia de la burguesía la que los hará, retrospectivamente, el gran pensador y el gran escritor que se ve en ellos hoy. En el plano filosófico, a fines del siglo XIX, un pensador tan representativo como Hermann Cohen aún cree defender, contra el mismo Kant, el espíritu vivo del pensamiento kantiano suprimiendo la idea del bien soberano, porque, como ha dicho él mismo, "nosotros no necesitamos ese mundo mejor".[33]

Este conjunto de hechos explica tanto las posibilidades como los límites de la sociología universitaria en el curso del período estudiado. Nos ha dado un cierto número de estudios concretos que constituyen una adquisición definitiva para las ciencias sociales, aunque, en todas partes, la explicación de los hechos sociales tropieza con un límite insuperable: la tendencia consciente o inconsciente de evitar toda explicación mediante la lucha de clases y –dada la relación del marxismo y del materialismo histórico– una tendencia menos fuerte a subestimar la importancia de los factores económicos en la comprensión de los hechos humanos. A título de ejemplo, Max Weber, que saca a la luz la relación entre la mentalidad protestante y el capitalismo, admite, naturalmente, que la primera es el factor determinante, aunque los hechos, que ha desprendido maravillosamente, se explican también por la hipótesis inversa y sobre todo por la más verosímil, *de una realidad humana total que se expresa en todos los planos de la vida social.* Los durkheimianos, con excepción de los libros de Halbwachs, no utilizan casi nunca en sus explicaciones la existencia de las clases

[32] Basta pensar en el eco que ha tenido entre los intelectuales alemanes la célebre frase de Burckhardt anunciando "la era de los terribles simplificadores".

[33] H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, pág. 313. El "nosotros" indica hasta qué punto él cree hablar en nombre de la clase social en general.

sociales, y probablemente la tendencia a evitar ese problema es la que les ha impulsado a consagrar un número tan grande de sus trabajos al estudio de las sociedades primitivas, en las que no se ha realizado aún la diferenciación de clases. Probablemente hay que atribuir a las mismas causas la escasez de los informes que esta multitud de estudios sobre las sociedades totémicas ha traído sobre su forma de producción y su vida económica. Sin embargo, y a pesar de esos límites, los estudios de Max Weber, Durkheim, Mauss, Halbwachs, Lévy-Bruhl, Davy, Fauconnet, representan una contribución considerable a la comprensión de la vida social, y sin duda a esta tradición de investigaciones concretas hay que unir los estudios de ciertos investigadores que continúan sus trabajos actualmente. Basta mencionar, en Francia, a G. Le Brass y Cl. Lévi-Strauss.

No es menos verdad que ni Max Weber, ni el durkheinismo, han tenido continuadores (el último ha sobrevivido cada vez más solo en las investigaciones puramente etnográficas). Hay, entre la sociología de los años 1890-1930, y lo que Gurvitch llama, en una obra colectiva que ha dirigido, *La sociología en el siglo XX*, una ruptura fundamental que nos parece paralela a la ruptura literaria entre los últimos escritores de la burguesía, Gide, Mann, Martin du Gard, y el gran escritor de nuestros días, Kafka, y, sobre todo, el paso económico y social de la burguesía de Europa occidental de la fase imperialista a la fase de decadencia. Aparte de algunos especialistas que continúan una antigua tradición de investigaciones concretas, la sociología contemporánea pierde, cada vez más, el contacto con la realidad.

Hemos hablado ya de la insuficiencia de los nuevos métodos descriptivos de la sociología contemporánea, de la separación entre el pensamiento teórico y la investigación concreta. El factor común, con tendencias en apariencia diferentes e incluso opuestas, es *la eliminación radical de todo elemento histórico* en el estudio de los hechos humanos. Por lo tanto, hay, en el plano histórico, una tendencia, cada vez más pronunciada, a reemplazar la sociología por una especie de pseudo-

psicología social que deforma tanto más los hechos porque, al eliminar todo factor histórico y social de la vida psíquica de los individuos, trata, en cambio, de hacer de esta última la clave explicativa de los fenómenos globales. En la obra ya citada, König lo dice abiertamente; después de haber explicado que se puede hoy reunir "en el mismo plano" a Tarde y a Durkheim, reemplazando la distinción entre representaciones individuales y colectivas por una "psicología social" y por la "distinción más sencilla entre los contenidos de conciencia puramente individuales y los orientados hacia lo social (*sozialausgerichtet*)", nos enteramos de que estos últimos sobre todo "se distinguen por un cierto apremio que se convierte, al mismo tiempo, en la causa de su repetición infinitesimal, de suerte que al final la realidad histórica y social aparece como una relación moral de procesos psíquicos y morales individuales. Nada de extraño hay, pues, en que prosiga definiendo claramente su método: "De la misma manera se separa *el problema de la crisis de su contexto histórico-filosófico general* (*geschichtsphilosophisch*) (subrayado por nosotors), se le concreta y se le une (*wird überbunden*) a los fenómenos individuales y a las situaciones individuales precisamente señaladas. El infinitesimal decisivo que hallamos al fin de nuestros desarrollos será el fenómeno de la adaptación (respectivamente la falsa o la no adaptación)" (pág. 23).

Las líneas que acabamos de citar no son sin embargo una exageración individual. König simplemente define, de una manera que se distingue por lo clara y abierta, el método de sociólogos tan conocidos como von Wiese en Alemania o Moreno en los Estados Unidos.

Von Wiese tiene, por otra parte, en este plano, el mérito de ser un precursor. Hace mucho tiempo que ha eliminado de la sociología todo *contenido* concreto de la vida humana. Para él, la sociología se reduce al estudio de los fenómenos de alejamiento o de acercamiento psíquico entre los individuos. Lo comprendemos muy bien cuando encabeza gran número de informes sobre obras contemporáneas (muy benévolos, por otra parte) con la comprobación de que él había dicho lo mismo hace ya treinta o cuarenta años.

En los Estados Unidos ha creado Moreno la sociometría que es, en el fondo, un esfuerzo para desarrollar, sobre las mismas bases antihistóricas que von Wiese, una ciencia más o menos "cuantitativa" (el cientificismo siempre ha tenido la superstición de lo "cuantitativo" y de las metrías")[34]. Moreno cree haber hallado con eso una especie de panacea universal que permitiría terminar con los movimientos reivindicadores de los obreros y resolver casi todos los problemas sociales. En uno de sus artículos escribe: "Los investigadores que emplean técnicas sociodramáticas deben, para empezar, organizar asambleas preventivas, didácticas y terapéuticas en el grupo donde viven y trabajan; organizar, cuando se les pida, asambleas del mismo género en todas partes donde se presenten problemas sociales urgentes o crónicos, mezclarse en las reuniones organizadas por los huelguistas, en los disturbios de diferentes géneros, en las asambleas y manifestaciones políticas, etc."[35]

"La dificultad que encuentra el marxismo se puede resumir en una sola frase: su ignorancia de la estructura socio-dinámica autónoma de la sociedad moderna" (pág. 76). "La experimentación sociométrica tiende a transformar en un orden nuevo el antiguo orden social" (pág. 51). "Como un niño de pecho, la humanidad sólo madurará paso a paso; sólo en la medida en que una conciencia sociométrica remodele gradualmente nuestras instituciones sociales, la humanidad hallará una estruc-

[34] No queremos, entiéndase bien, negar la importancia de toda mensura ni de toda estimación cuantitativa, sino solamente criticar cierto fetichismo de la medida, como se expresa, por ejemplo, en un estudio sociológico acerca del "cientifisismo social" en los Estados Unidos. En ese trabajo, sus autores, al estudiar los móviles del compórtamiento de los sociólogos norteamericanos, escriben: "Aquí no tomamos en consideración las motivaciones 'personales', como el amor a la verdad, o la sed de conocimiento, pues no existen datos valederos en esta materia, y no es prácticamente posible asignarles hoy ningún lugar, incluso aproximativo, en la escala calibrada de distribución nacional." *Les sciences de la politique aux Etats-Unis*, Colin, 1951, pág. 266. Estudio de R. Merton y D. Lerner: *Le "social scientist"* en Amérique.

[35] *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. VI, 1949. L. Moreno, "Sociométrie et marxisme", pág. 73. En otro lugar del mismo artículo, Moreno habla "de los dos Marx: el hombre de ciencia que representa la sociometría y el político" (pág. 66).

tura social capaz de servir como cuadro de una sociedad universal" (pág. 74).

De este modo comprobamos en el gran vuelo contemporáneo de la microsociología, el fenómeno exactamente contrario al que caracterizaba la sociología de los años 1880-1930. Entonces había una tendencia a reemplazar la psicología individual por el estudio de los grupos sociales; hoy vemos que la sociología vuelve a la psicología individual y en el caso de ciertos investigadores casi se identifica con ella en la medida en que la psicología considera al hombre en relación con su prójimo. No se trata, por otra parte, de negar toda utilidad a las investigaciones de la "ciencia de las relaciones" que desarrollan von Wiese y sus discípulos, e incluso a ciertos estudios sociométricos. Pero, aún en el mejor de los casos, son estudios de *psicología social*, que eliminan conscientemente todo análisis concreto de los hechos humanos en su *contenido y en su realidad histórica* y que, a causa de esto mismo, se hacen ideológicos y deformantes desde que se presentan como "sociologías" o como "ciencias de la vida social".

La microsociología no es, por otra parte, la única manera de crear una "sociología" ahistórica. En Francia, Gurvitch ha desarrollado una sociología "hiperempirista-superrelativista" que reconoce la utilidad de las obras macro-sociológicas pero se abstiene de establecer una *jerarquía objetiva* y concreta de los agrupamientos indispensables para un análisis real y concreto de las estructuras de la vida social.[36]

[36] Es cierto que, a veces, parece reconocer, en principio, la necesidad de una jerarquía; así, cuando en la página 270 de su obra *La vocation actuelle de la sociologie*, escribe: "La unidad de la sociedad global con relación a la multitud de los agrupamientos particulares que se combaten, se eliminan, se tienen a raya mutuamente, o que se combinan, se compenetran o, finalmente, forman en su seno conjuntos masivos, se afirma por el predominio dado a la nación sobre sus segmentos y se expresa mediante una *jerarquía variable de agrupamientos* cuya estabilización relativa constituye la estructura social global . . . La jerarquía específica de los agrupamientos puede servir de criterio objetivo para el estudio de tipos sociales globales". Pero si nos referimos, de acuerdo a sus propias indicaciones, a la obra en que ha abordado el estudio de esta jerarquía, leemos, desde el comienzo del capítulo consagrado a este

Rechaza. no solamente el materialismo histórico, sino que se contenta, cuando menciona la obra de Max Weber, con la observación lacónica: "Mucho ruido y pocas nueces".[37] Enumera 15 criterios no *jerarquizados* para la clasificación de agrupamientos y 3 formas de socialización y discute en abstracto múltiples teorías sociológicas (reprochándoles, frecuentemente con justicia, su carácter unilateral) sin jamás relacionar ni una sola con su infraestructura histórica y social.

Lógicamente, todo contenido concreto desaparece en esta noche de la abstracción "superrelativista".

Al psicologismo y al relativismo se añaden las deformaciones ideológicas en el *contenido* de la investigación. Citaremos un caso particularmente típico. En un artículo consagrado a los métodos de estudio de la población industrial,[38] Brephol, uno de los más conocidos sociólogos de la nueva generación en Alemania, después de haber subrayado con mucha insistencia la necesidad de

problema, que "la complejidad infinita, la riqueza de los aspectos y de los contenidos de toda sociedad global. . . impiden establecer los tipos sociológicos sin tomar como punto de mira una actividad social particular. . . La clasificación de los tipos de sociedades globales dará, por lo tanto, resultados muy diferentes según se la considere de acuerdo a sus efectos sobre los fenómenos económicos, religiosos, morales, jurídicos, etc." (G. Gurvitch, *Elémenrs de sociologie juridique,* Aubier, 1940, pág. 210). "Dándonos cuenta del carácter esencialmente pragmático de toda clasificación de los tipos de los fenómenos sociales totales, clasificación que admite múltiples variantes según el fin perseguido, nos limitaremos a señalar algunos tipos esquemáticos de sociedades globales en función del estudio de los fenómenos jurídicos" (*ibid.*, pág. 211). En esas condiciones, el "criterio más objetivo" que varía con las sociedades y, sobre todo, con las perspectivas, no nos parece particularmente adecuado para destacar la estructura de la realidad histórica y social. Queriendo conciliar una *forma* altamente sistemática con un *contenido* "hiper-relativista", Gurvitch se hace extraordinariamente sensible a las flaquezas de las diferentes teorías sociológicas que critica, pero corre el peligro, cuando desarrolla su propio pensamiento, de reunir las desventajas del sistema (la abstracción) y del relativismo (falta de estructura), sin conservar sus respectivas cualidades eventuales: visión sintética y estructurada, y proximidad de lo real inmediato.

[37] G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie,* pág. 40.

[38] W. Brephol, "Industrielle Volkskunde", *Soziale Welt,* II° año, cuaderno 2, enero 1951, pág. 123.

un estudio objetivo, sin prejuicios (*Voraussetzungslos*), etc., presenta, a guisa de conclusión, el esquema de un estudio semejante, esquema dividido en 4 párrafos: las estructuras (*Gebilde*), las normas, las formas y los valores. El párrafo 1 prevé "la familia, el individuo, la gens (*die Sippe*), la comunidad de empresa, el municipio, el grupo religioso, los grandes espacios: país y pueblo".

En su esquema de estudio "objetivo" y sin prejuicios de la población industrial, Brepohl simplemente ha "omitido" la clase social.

Así, las teorías psicologistas y microsociológicas, el superrelativismo, las deformaciones ideológicas, los métodos descriptivos contribuyen a deformar en el mismo sentido la realidad humana ocultando su carácter histórico y transformando los verdaderos problemas, el de las leyes de la evolución y del significado del hecho individual en el *conjunto espacio-temporal*, en descripción de un detalle sin contexto, en el seno de un conjunto que se reconoce implícitamente rígido y susceptible (en el mejor de los casos) sólo de cambios imperceptibles. Como dice König, se "arranca el fenómeno de su contexto histórico" y se estudia lo "infinitesimal", no ya desde el ángulo de la filosofía de la historia, sino desde el de la "adaptación" (a la sociedad capitalista, entiéndase bien). Una sociología que no quiere comprender, sino "domesticar".

Huelga decir que aquí estamos ante las repercusiones del hecho de que la sociedad capitalista de la Europa occidental ha entrado en su fase de decadencia. Aún nos permitiremos citar algunas apreciaciones sobre la sociología contemporánea por sus propios representantes en los Estados Unidos, en cuyas apreciaciones el elemento de autocrítica ha sido posible precisamente porque el capitalismo de los Estados Unidos está todavía vivo e, incluso, en su apogeo, aunque sufre las repercusiones de la situación de conjunto del capitalismo mundial.

En el volumen colectivo titualdo *La sociologie au XX^e siècle*, el primer artículo, escrito por Huttington Claims.

lleva el título "Sociología y ciencias sociales". Por él nos enteramos de que: "La sociología ha sido y sigue siendo hoy una ciencia descriptiva; ella no explica, y desde el punto de vista lógico sus enunciados son todos de igual importancia y no pueden servir de base los unos a los otros. Es una ciencia fundada directamente sobre hechos dispersos que no están unificados por la aplicación de una hipótesis general, y, como observó Aristóteles, incluso con esos hechos todo podría haber sido diferente. Cuando en la sociología se acepten hipótesis verificables, ella se convertirá en una ciencia explicativa y sus hechos y enunciados se integrarán en un conjunto. Hasta que ello ocurra, la tarea específica de la sociología se reducirá a las clasificaciones".[39] En otro artículo del mismo volumen, Sorokin, hablando de la *Dinámica socio-cultural y el evolucionismo,* comprueba la ruptura radical entre la sociología del siglo XIX y la del XX. La primera estaba dominada por la idea de una evolución lineal (así llama Sorokin a la idea de progreso); este "dogma" lo ha descubierto Sorokin en todas las ciencias humanas, incluso en la arqueología y en la prehistoria, bajo la forma de "fases standardizadas del paleolítico, neolítico, edad del cobre, edad del bronce, edad del hierro y edad de la máquina".[40] Felizmente, en el siglo XX, la sociología se ha liberado de las teorías del progreso "que demostraron ser poco productivas", y "los investigadores han dedicado su atención a otros aspectos de las transformaciones socioculturales y, ante todo, y principalmente, a sus caracteres constantes y repetibles: fuerzas, procesos, relaciones y uniformidades".[41] Pasando revista a los sociólogos que se han dedicado a poner de relieve los rasgos esenciales de la vida social, nos enteramos de que hay

[39] *Sociologie au XX^e siècle,* (P. U. F.), pág. 14. La primera "ley sociológica" concreta mencionada en este volumen se anuncia así, en la página 23: "El número de personas que recorren una cierta distancia es directamente proporcional al número de empleos que esperan encontrar alejándose de su punto de partida e inversamente proporcional al número de obstáculos que se pueden interponer en su búsqueda". La segunda está en la página 135 y afirma que hay una disminución de la nupcialidad durante los períodos de crisis económica.

[40] *Loc. cit.,* pág. 103.

[41] *Loc. cit.,* pág. 108.

algunos que han llegado hasta a buscar las "*constantes variables* (subrayado por nosotros), como la densidad y el volumen de la población".[42]

En cuanto a la estadística y a la monografía, dejemos hablar a E. W. Burgess que, en el volumen citado, trata de los métodos de investigación en sociología. "¿Cuál es, en la investigación sociológica, la importancia de estos dos métodos fundamentales: estadística y monografía? " He aquí el problema que desea estudiar. Después de haber enumerado las dificultades con que tropiezan estos métodos, nos enteramos de que ciertos investigadores "han admitido, abierta o tácitamente, que esos obstáculos no pueden ser vencidos y se han lanzado a la investigación de los dominios donde no surgen";[43] son los que estudian "ecología humana" y "no se han interesado por los problemas de comunicación y de civilización". "Una segunda solución" fue adoptada por los que "en una serie de estudios descriptivos aportan materiales concretos, interesantes y convincentes; pero no estamos seguros de que un segundo observador haría el mismo informe, o llegaría a la misma conclusión".[44] Otros, en fin, han reconocido que "la ecuación personal del investigador, si bien difícil de eliminar en las ciencias físicas y biológicas, era casi imposible de dominar en las ciencias sociales".[45]

Fuera del método "nomotético" de los tipos ideales, que une especialmente a los sociólogos de la época clásica, "Simmel, Tönnies, Durkheim, Marcel Mauss, Max Weber y varios otros sociólogos franceses y norteamericanos de la generación siguiente",[46] Burgess cita el método "ideográfico" "que estudia los casos individuales en todo lo que tienen de individualizado y de completo",[47] método introducido en sociología por Thomas y Znaniecki; "sólo que", escribe, "éstos no han

[42] *Loc. cit.*, pág. 109.

[43] *Loc. cit.*, pág. 22.

[44] *Loc. cit.*, pág. 23.

[45] *Loc. cit.*, pág. 26.

[46] *Loc. cit.*, pág. 30.

[47] *Loc. cit.*, pág. 29.

alcanzado enteramente su objetivo... Su esquema conceptual no estaba enteramente, ni siquiera en su mayor parte, sacado de los datos que habían reunido, y, por otra parte, sus datos no comprobaron sus conceptos y sus hipótesis de manera precisa y conveniente".[48]

Finalmente, después de haber verificado que "los métodos estadísticos especialmente adaptados a las exigencias sociológicas no están aún disponibles",[49] Burgess indica una obra que habría logrado revelar "las principales transformaciones económicas sociales y políticas de la sociedad norteamericana de 1900 a 1929",[50] la *Recent Social Trends*.

No cabría mejor confirmación para lo que ya hemos dicho en las páginas precedentes. La investigación empírica (monografías, estadísticas, encuestas, etc.), depende de un sistema de conjunto y sólo responde a las preguntas que le hace el sociólogo. Tampoco decide la importancia de los diferentes factores de la vida social. La enorme mayoría de las investigaciones de este género, entre las que hemos podido leer en las revistas de lengua alemana o francesa (y los informes de los trabajos en idioma inglés que hemos hallado allí), están hechas de tal manera que impiden la comprensión de los grandes procesos sociales e históricos y llevan, *en el mejor de los casos*, el interés de los lectores hacia los problemas generales de psicología interindividual: distancia social, integración, sentimiento de responsabilidad, etc. En la mayoría de los estudios, teóricos o empíricos, de la sociología contemporánea, toda la realidad concreta, social e histórica, tiende a desaparecer completamente. Ya en 1923, Lukacs escribía: "El método monográfico es el mejor medio de cerrarse el horizonte ante un problema".

El pensamiento burgués en decadencia es incompatible con teorías sociológicas que penetren, por poco que sea, la realidad humana. Los investigadores que alcanzan

[48] *Loc. cit.*, pág. 28.

[49] *Loc. cit.*, págs. 33-34.

[50] *Loc. cit.*, pág. 35.

lo real, incluso los conservadores, quedan sin eco. El reconocimiento social lleva, en el plano moral, a las filosofías de la desesperación; en el plano científico, a las teorías "formales", a los investigadores "constantes" y al "hiperempirismo superrelativista". Detrás de la intención científica no es difícil entrever el renunciamiento y la confesión de impotencia.

Por esto es importante recordar, una vez más, que, en el dominio de las ciencias humanas, el deseo de comprender la realidad exige, de parte del investigador, el valor de romper con los prejuicios conscientes o implícitos y de recordar siempre que la ciencia se hace, no en la perspectiva de tal o cual grupo particular, ni en una posición exterior y pretendidamente objetiva, que supone la eternidad de las estructuras fundamentales de la sociedad actual, sino en la perspectiva de la libertad y la comunidad humana, la perspectiva del hombre y de la humanidad.

Pasamos ahora al estudio de la sociología marxista, y desde ya aclaramos que apenas vamos a referirnos a algunos jalones esquemáticos, pues la historia del marxismo exige un enorme trabajo de documentación y de síntesis. No es, pues, de asombrarse que, por lo que sabemos, ese trabajo no haya sido emprendido, o al menos, intentado en su conjunto.[51] Una multitud de problemas especiales podría esclarecerse gracias a un estudio tal. Nos parece evidente, por ejemplo, que en la discusión entre Lenin y Rosa Luxemburgo, el primero refleja, frecuentemente, la experiencia rusa, mientras que Rosa Luxemburgo desarrolla sus teorías a la luz de la experiencia alemana. Si Lenin insiste acerca de la importancia del partido revolucionario en la Revolución, mientras Rosa Luxemburgo desconfía del partido y considera como factor esencial la espontaneidad de las masas, esta divergencia se aclara particularmente si se recuerda que en Rusia, en aquella época, había un partido revolucionario organizado, mientras que en Alemania el único partido socialista era reformista, y que

[51] Hay, sin embargo, en Lenin, estudios notables sobre las teorías marxistas del Estado, y en Rosa Luxemburgo hay estudios acerca de las teorías de la acumulación.

Rosa Luxemburgo se apoyaba en el radicalismo de ciertas capas proletarias para luchar contra la dirección de ese partido. Se comprenden mejor las críticas de Rosa Luxemburgo, en 1918, contra la reforma agraria de Rusia, si se recuerda que en Alemania, país industrializado, la cuestión campesina tenía mucho menos importancia que en Rusia. Finalmente, la célebre controversia sobre la acumulación, en la cual Rosa Luxemburgo sostenía la existencia de un límite *económico* para el desarrollo del capitalismo, límite que negaban los teóricos rusos, se explica también por estas consideraciones:

a) Que Alemania era un país en el cual el capitalismo estaba en su apogeo y se acercaba a dicho límite económico, mientras que en Rusia apenas si había comenzado su desarrollo.

b) Que los límites *políticos* del desarrollo capitalista estaban muy cercanos en Rusia y muy alejados en Alemania.

Fuera de este ejemplo particular, nos contentaremos con subrayar dos hechos que nos parecen particularmente importantes.

El pensamiento dialéctico pone el acento en el carácter total de la vida social. Afirma la imposibilidad de separar su lado material de su lado espiritual. Sin embargo, si se sigue la historia del pensamiento marxista, se hallan siempre discusiones entre las corrientes idealistas, mecanicistas, ortodoxas. Dejando de lado las posiciones que se apartan consciente o inconscientemente del marxismo (Bernstein, De Man, etc.), sigue siendo cierto que en el interior mismo de lo que se puede llamar la ortodoxia hay, perpetuamente, oscilaciones entre las corrientes que ponen el acento en la acción de los hombres, en sus posibilidades de transformar el mundo o, inversamente, en la inercia social, en las resistencias del medio, en las fuerzas materiales. Estas oscilaciones, que no se deben al azar, expresan, también, las transformaciones sociales, los cambios en las condiciones de acción del movimiento obrero. Todas las grandes obras marxistas, que ponen el acento en las

fuerzas del hombre, en sus posibilidades de transformar, mediante su acción, la sociedad y el mundo, se sitúan en las grandes épocas revolucionarias, en los años 1848, 1871, 1905, en Rusia, y 1917. Basta mencionar los escritos filosóficos del joven Marx (1841-46), su folleto sobre la guerra civil en Francia (1871), *El Estado y la Revolución* de Lenin (1917), la *Juniusbroschüre* de Rosa Luxemburgo (1916), *Historia y conciencia de clase,* de Georg Lukacs (1917-22). Inversamente, las épocas en que el movimiento obrero tiene que defenderse contra el adversario potente, a veces amenazador y, en todo caso, sólidamente instalado en el poder, producen naturalmente una literatura socialista que pone el acento en el elemento "material" de la realidad, en los obstáculos que hay que superar, en la poca eficacia de la conciencia y de la acción humana. Confesamos que, al leer el artículo sobre el joven Marx, de Gurvitch (artículo que revela una oposición donde nosotros solo veíamos una diferencia de acento entre los escritos de la juventud de Marx y los de la segunda parte de su vida), nos ha sorprendido ver que las únicas explicaciones "históricas" de esta diferencia son, para Gurvitch, la "polémica con Proudhon" y el "ambiente intelectual" en el cual la ha colocado "el estudio profundo de la economía política clásica y especialmente de Ricardo". Las esperanzas despertadas por la Revolución de 1848, el cambio de la situación resultante de la derrota del movimiento proletario, durante el curso de la Revolución, nos parecen tener, de todos modos, una importancia totalmente diferente.[52]

[52] G. Gurvitch: *La vocation actuelle de la sociologie,* págs. 600-1. No menos asombroso es que se diga: Sólo Jorge Plejanov, Ed. Bernstein y, parcialmente, Bujarin, acabaron aceptando este punto de vista" (El humanismo activista del joven Marx, compartido por Engels). Por un lado, Gurvitch omite a Lenin, a R. Luxemburgo y, en el plano filosófico, a G. Lukacs que, en 1917-18, *sin conocer* los manuscritos, todavía inéditos, del joven Marx, había encontrado su contenido; sin hablar de *Materialismo dialéctico,* de Lefèbvre, de *Marxismus und Philosophie,* de Korsch, y de otras obras de menor importancia. Por otro lado, la obra de Bujarin, citada por él, ha sido considerada por los marxistas como mecanicista y le han señalado que subestima la importancia de la conciencia y de la acción humana. Lukacs decía, hacia 1925, en un informe del cual nos permitimos citar algunas líneas: "El objeto de Bujarin, que era escribir un manual de divulgación, debe hacer que la crítica

Finalmente, para terminar estas observaciones, cuyo carácter esquemático no ignoramos, mencionemos aún que, en un punto importante, el hecho de haber estudiado sobre todo el aspecto económico de la vida social y de haber descuidado el estudio de las ideologías parece haber traído consigo un importante error de apreciación. Se trata de la ideología del capital financiero y del imperialismo. En el plano económico, los estudios de Hilferding y de Lenin eran notables. Pero nos parece que es el hecho de haberse limitado al aspecto económico de la realidad lo que ha incitado a los pensadores del movimiento obrero a ver, en el imperialismo europeo de los años 1900-1915, "la última etapa del capitalismo". Un análisis de la vida ideológica de esa época probablemente habría permitido ver mejor la realidad y, espe-

---

sea indulgente con sus conclusiones de detalle, especialmente cuando se trata de dominios periféricos. Este objeto, y la dificultad de procurarse en Rusia las obras que necesitaba, excusan, por ejemplo, el hecho de que, hablando de arte, de literatura y de filosofía, se refiere casi únicamente a obras de segunda categoría, y en general no tiene en cuenta la literatura más avanzada. El consiguiente peligro aumenta por el hecho de que al tratar de escribir un libro fácil de comprender, B. . . *se inclina a simplificar excesivamente los problemas mismos. . .*" Luego de criticar algunos puntos concretos, Lukacs continúa: "Pero no deseamos detenernos en detalles, porque mucho más importante que esta falta de profundidad y estas desviaciones es el hecho de que B. . . se separa, en algunos puntos fundamentales (nicht unwesentliche), de la verdadera tradición del materialismo histórico, y ello sin tener objetivamente razón, sin sobrepasar o siquiera alcanzar el nivel de sus predecesores. . . La concepción de B. . . se aproxima así, de manera inquietante, al materialismo burgués (contemplativo, para emplear palabras de Marx). Aun sin hablar de Marx y Engels, la crítica de esta doctrina debida a Mehring y Plejanov, la distinción rigurosa entre su impotencia para comprender la historia y el carácter específicamente histórico del materialismo dialéctico no parecen existir para B. . . En sus consideraciones filosóficas B. . . elimina tácitamente, sin siquiera combatirlos, todos los elementos que, en el método marxista, provienen de la filosofía clásica alemana. La teoría de B. . ., que se aproxima mucho al materialismo burgués inspirado en las ciencias fisico-químicas, adquiere así el carácter de una "ciencia" (en el sentido francés del término) y oculta a veces (zweilen), en sus aplicaciones concretas a la sociedad y a la historia, lo esencial del método marxista: *la reducción de todos los fenómenos de la economía y de la "sociología" a las relaciones sociales y humanas.* G. Lukacs, Informe de Bujarin. Teoría del materialismo histórico, en *Archiv für Gesch. des Sozialismus und der Arbeiterbewegung,* t. II, Leipzig, 1925, págs. 217-218.

cialmente, la vitalidad que el capitalismo de la Europa Occidental poseía aún hasta en 1925, 1930 e, incluso, hasta en 1939, cuando comenzó el verdadero período de decadencia. El paso, en el plano ideológico, de Nietzche y Bergson a Heidegger, Jaspers y Sartre, el descubrimiento de Kafka y de Kierkegaard, son síntomas que aclaran la evolución de la vida económica y social, aunque, a su turno, el significado de ellos sólo pueda comprenderse a través de esa evolución.

Añadamos, por último, que hoy en día el desarrollo de la filosofía y de la sociología marxista se halla también, al menos en Europa, limitado por un conjunto de factores económicos y sociales. El aspecto económico que, en nuestros días, adquiere la lucha entre el proletariado y la burguesía, las dificultades con que tropieza, desde 1925-26 (época en que el régimen capitalista venció la crisis de 1917-18), el movimiento revolucionario, la importancia que en la U.R.S.S. ha adquirido el problema militar y el de las relaciones con los países capitalistas, la influencia de la U.R.S.S. en la vida ideológica del movimiento obrero europeo, todo esto ha desarrollado, en el proletariado, un espíritu de disciplina rígido, extremadamente desfavorable a la investigación y a la vida intelectual. Por esta razón, aparte de las grandes obras clásicas del marxismo, anteriores a 1920, el número de análisis y de investigaciones nuevas y verdaderamente importantes es extremadamente reducido. Con frecuencia proceden de investigadores no regimentados o de pensadores que, como Lukacs y Varga, concluyen por renegar de sus propias obras.

Esta crisis de las ciencias sociales que, aunque de naturaleza diferente, existe, en uno y otro lado de la barricada, crea una situación tan paradójica como lamentable que nos parece suficientemente ilustrada por el hecho de que, entre otros, un fenómeno social tan importante como el fascismo no ha sido aún analizado suficientemente, ni por la sociología marxista, ni por los sociólogos no dialécticos. Ello, a pesar de los doce años del régimen de los nacional-socialistas en Alemania, a pesar de la guerra y a pesar de la actualidad del problema en nuestros días.

Esperamos que las consideraciones precedentes hayan puesto suficientemente de relieve la diferencia entre el método de las ciencias físicoquímicas y el de las ciencias sociales humanas. Hay que añadir, solamente, que vistos bajo el aspecto de las relaciones *más generales* entre la teoría y la acción, estos dos dominios de la investigación científica se acercan de nuevo porque, si las ciencias físicoquímicas pueden ser independientes de todo juicio particular de valor, es porque allí se ha logrado la unanimidad acerca de la necesidad de acrecentar los poderes del hombre sobre la naturaleza. Como en ese plano es una realidad el acuerdo entre los juicios de valor, entonces la unidad entre el pensamiento y la acción es real también y ya no tiene que ser explícitamente discutida. Está claro, para todos, que las ciencias físicoquímicas y naturales, aun desinteresadas, sirven para dominar y transformar el mundo.

Por el contrario, en las ciencias sociales, el hecho de que importantes grupos sociales tengan interés en mantener el orden existente y en impedir toda transformación social, actúa sobre la naturaleza misma del pensamiento histórico y sociológico. Al exigir una ciencia social libre de todo prejuicio, al afirmar, consciente y abiertamente, el carácter histórico y pasajero del orden social actual, al expresar la esperanza de someter la vida social a la conciencia y a la acción del hombre, de dar al hombre los instrumentos intelectuales para realizar los valores humanos universales, se trata simplemente de realizar, en ese dominio, una relación del pensador con el conjunto de la vida social tan desprovista de ingerencias extrañas y tan objetiva como la que ya existe realmente en el dominio de las ciencias naturales, y que no puede designarse más que con un solo nombre: la unidad del pensamiento y de la acción.

Preguntar si las ciencias sociales deben ser o no dialécticas, es simplemente preguntar si deben comprender o deformar y ocultar la realidad: es, a pesar del aspecto diferente y, en *apariencia, incluso contrario,* la misma lucha que en el siglo XVII libraban los físicos contra los intereses particulares de las fuerzas unidas al pasado y a la Iglesia, la lucha contra las ideologías particulares por una conciencia libre, objetiva y humana.

III. Las grandes leyes de estructura

1) Determinismo económico
2) Función histórica de las clases sociales
3) Conciencia posible

El conocimiento de la vida histórica y social es una *toma de conciencia*, por el sujeto de la acción, de la comunidad humana. La deformación cientificista no comienza sólo cuando se trata de aplicar al estudio de esta comunidad los métodos tomados a las ciencias físicoquímicas, pues tal deformación se halla ya en el hecho de considerar esta comunidad como un *objeto* de estudio. Las otras consecuencias del cientificismo se desprenden, más o menos necesariamente, de este error epistemológico fundamental.

Esto no significa, sin embargo, que en el dominio de las ciencias humanas haya que renunciar a toda objetividad. Porque allí existe, no sólo una *verdadera ciencia*, sino también *una conciencia verdadera o falsa*, y el esfuerzo de realizar, en el plano de la sociología y de la historia, la *adequatio rei*[53] *et intellectus* exige tanto espíritu crítico y tanto rigor como en las ciencias fisicoquímicas. Sólo que las condiciones en las cuales se ejercen este rigor y este espíritu crítico son diferentes, *sobre todo* porque no puede haber allí conciencia *verdadera y parcial* al mismo tiempo, y porque el predominio de la categoría de totalidad es el portador del principio científico en el conocimiento de la vida social.[54] El segundo precepto del método cartesiano: "dividir cada una de las dificul-

[53] A condición de interpretar la palabra "res" no como "objeto" o "cosa", sino como *realidad* en el sentido más vasto.

[54] Esto, *entre otros motivos*, porque *la toma de conciencia* (el desarrollo de una corriente de pensamiento *verdadera o falsa*) cambia ya por sí misma la estructura de la sociedad y no sólo por sus aplicaciones "técnicas".

tades... en tantas parcelas como sea posible y se requiera para su mejor resolución", valedero, hasta cierto punto, en las matemáticas y en las ciencias fisicoquímicas, resulta inútil en las ciencias humanas, en las que el progreso del conocimiento no va *de lo simple a lo complejo*, sino de lo abstracto a lo concreto mediante una oscilación continua entre el conjunto y sus partes.

Habiendo abordado ya, en el capítulo precedente, las condiciones fundamentales del pensamiento histórico, el problema de las deformaciones ideológicas y el de la unidad entre el pensamiento y los otros aspectos de la actividad humana, trataremos ahora de esbozar, en líneas generales y esquemáticas, tres grandes elementos de estructura de la vida social: la importancia particular de la vida económica, la función histórica predominante de las clases sociales y la noción de conciencia posible.

I

Ha habido, al parecer, marxistas que han afirmado la importancia "única", "exclusiva" de los factores económicos o, al menos, de los factores materiales en el conjunto de la vida social. A decir verdad, no los hemos hallado nunca, pero también debemos agregar que estamos lejos de haber leído toda la literatura marxista. Autores importantes, entre los que conocemos, y que han concedido más peso a los factores económicos y sociales, H. Pirenne y Max Weber, por ejemplo, eran frecuentemente extraños, e incluso hostiles al marxismo. Ciertos marxistas "mecanicistas" como Lafargue, N. Bujarin, han subestimado, sin duda, la importancia de los factores intelectuales, pero ellos son más bien raros y, desde la aparición de sus obras, las reacciones, en el mismo campo del marxismo, no se han hecho esperar.[55]

[55] Ver el informe, ya citado, que hizo Lukacs del libro de Bujarin. Mencionemos también que un largo párrafo del conocido manual de Plejanov *Las cuestiones fundamentales del marxismo* está consagrado a la crítica de dos pensadores que habían *sobreestimado*, el primero, la importancia de los factores económicos, el segundo, la importancia de la lucha de clases: eran Espinas y Eleutheropulos, profesores de París y de Zurich.

Conocemos, en cambio, un gran número de obras que combaten un marxismo *imaginario,* afirmando siempre contra él la importancia de los factores ideológicos que ningún pensador serio nunca había negado.

Esta situación es tan comprensible como paradójica y ante ella se nos permitirá no continuar una polémica estéril y abordar de lleno el tema en sí.

¿Hay, en la vida de los hombres, no una importancia "única", "decisiva", etc., sino algún privilegio unido a los factores económicos? De derecho: NO; de hecho, y en la historia tal como se ha desarrollado hasta nuestros días: SI, y esto precisamente porque el individuo humano y la sociedad son hechos totales en los que no se pueden recortar capas privilegiadas. El hombre es un ser vivo y consciente, colocado en un medio ambiente de realidades económicas, sociales, políticas, intelectuales, religiosas, etc. Sufre la acción global de este mundo y reacciona, a su vez, sobre él. Trátase de una relación que llamamos dialéctica. No hay en la conciencia del individuo –salvo raras excepciones– compartimientos estancos sustraídos a las influencias del resto de su personalidad. Precisamente por eso el individuo constituirá siempre una unidad *más o menos coherente.*[56] Esto basta para explicar y confirmar el privilegio de la acción de los factores económicos en la historia pasada y contemporánea. Porque los hombres están constituidos de modo que para amar, pensar o crear deben vivir, nutrirse y vestirse. Estos dominios de la actividad humana *pueden*, sin duda, tener poca acción sobre el pensamiento y las otras actividades, pero ello a *condición de que la satisfacción de las necesidades a las cuales corresponden sea cumplidamente asegurada y de que los hombres consagren a ella una parte relativamente reducida de su actividad global.* Pero nos congratulemos o no, éste no ha sido el caso de la enorme mayoría de los hombres. El pueblo, las clases oprimidas, los miembros de las sociedades primitivas, han vivido siempre necesi-

[56] La coherencia total es, lógicamente, tan excepcional como la ausencia total de coherencia. Pero la existencia: a) De algunos individuos que ganan a la lotería; y b) De algunos individuos que juegan con frecuencia sin ganar *nunca* no invalida la comprobación de que los que juegan regularmente a la lotería pierden gran parte de su dinero.

tados, obligados a dedicar al trabajo la mayor parte de su tiempo y —en el mundo moderno-- presa de la inseguridad y con el miedo permanente del porvenir. Indudablemente existen excepciones individuales, pero son extremadamente raras y, a menos que se introduzca el milagro en la explicación de la historia, hay que reconocer que, para la enorme mayoría del género humano, la actividad económica ha tenido *siempre* una importancia *capital* para la manera de sentir y de pensar. Quedan las clases dominantes: pero también éstas han consagrado siempre una gran parte de su tiempo y de su actividad a organizar su vida económica y a defender sus privilegios. Por otra parte, huelga señalar que la ausencia de preocupaciones económicas (especialmente en un mundo en el que ello es un privilegio y en el cual, gracias a la miseria de la masa, la riqueza confiere un poder efectivo sobre los hombres) crea un género de vida que, salvo excepciones, actuará potentemente sobre la moral y el pensamiento de los que se encuentran en esa situación.

Basta pensar, a título de ejemplo, en la nobleza de corte bajo el reinado de Luis XIV, clase que no participaba en la producción, cuyas rentas procedían, en parte, de tierras y privilegios feudales, en parte de sueldos por funciones más o menos ficticias, de obsequios del rey y de pensiones reales. Su manera de pensar, naturalmente, habrá de estar influida por ese género de vida, en el cual, por así decirlo, predomina el consumo y no existe el trabajo. La nobleza de corte será, en general, epicúrea, o, a veces, mística. Esto quiere decir que su vida moral, orientada hacia los placeres o asqueada de ellos, se organizará, naturalmente, con relación a ellos y no, por ejemplo, con relación al trabajo o al deber. Por otra parte, en lo concerniente a las relaciones entre los sexos, la moral de la nobleza (que se expresa, entre otras, en las comedias de Molière) será mucho más libre y avanzada que la de las otras clases, pues en ella la actividad económica del hombre, la disponibilidad exclusiva de ingresos y de medios materiales fundaban su supremacía y sus privilegios.

En la Corte, donde ni los hombres ni las mujeres

trabajaban, donde para procurarse el favor real o el de los nobles con las ventajas sociales y económicas que suponían, la mujer era frecuentemente más eficaz e importante que el hombre, se creaba una situación cuyas repercusiones sobre la manera de juzgar y de considerar la vida conyugal y extra-conyugal son fáciles de imaginar.

¿Es esto materialismo histórico? Se nos podría objetar que precisamente la ausencia de actividad económica de la nobleza es, en nuestra descripción, el factor decisivo para la explicación de su manera de pensar. La objeción, en cuanto se dirija contra el materialismo histórico, no nos parece fundada. Porque el término "económico" debe tomarse en su sentido más vasto: *manera de procurarse los ingresos* mediante el trabajo, la fuerza, la explotación, el disfrute de ciertos privilegios, etc. La estructura que analizamos está, en todo caso, de acuerdo con la célebre afirmación de Marx de que "la existencia social determina la conciencia", afirmación en la que pensamos que es preciso dar a las palabras "existencia social" su sentido más amplio, a condición, entiéndase bien, de no tornarlo vago y de conservarlo siempre en relación con una estructura social precisa, concordante con la realidad histórica del lugar y de la época.

En cuanto a los factores propiamente ideológicos, en el sentido estrecho de la palabra, nadie podría negar seriamente su importancia. En el caso que acabamos de citar, es probable que los intereses *económicos* de la nobleza francesa la orientasen hacia una participación en la vida económica, como ocurrió en Inglaterra. Todos los esfuerzos de Richelieu, en este sentido, probablemente han sido vanos y han tropezado con los prejuicios de una clase que creía que el introducirse en el comercio y en la industria significaba para ella un descenso. Pero el que estos prejuicios hayan permanecido tan fuertes y vivos, se explica, a su vez, a nuestro juicio, por el carácter amplio y tenaz que tuvo en Francia la lucha secular entre el tercer estado y la nobleza y, también, por una política real que, a partir del siglo XVII, aseguraba grandes posibilidades económicas de existencia a una nobleza cada vez más decorativa y parasitaria.

Otro ejemplo célebre es el del paso del mundo antiguo al mundo feudal. A pesar de la enorme complejidad de un proceso que se extiende durante varios siglos, el sociólogo se ve, sin embargo, impulsado a destacar dos transformaciones primordiales:

A) El paso de los trabajadores agrícolas de la esclavitud al colonato y

B) La transformación de los colonos en siervos.

El primero se debió principalmente al debilitamiento de la potencia militar romana que secó la fuente de los esclavos baratos, que alimentaban la economía esclavista. Ese hecho obligó a los propietarios romanos, que ya no podían comprar en los mercados esclavos adultos a un precio suficientemente bajo, a liberar a los que ya tenían, es decir, a darles ciertos derechos y, en especial, un peculio propio, mientras los mantenían unidos a la tierra. El fondo de esta limitada "liberación" era, en gran medida, la preocupación de dar a los esclavos la posibilidad de fundar una familia, de tener y educar hijos para compensar la penuria de los mercados. De este modo, la esclavitud se transformó en colonato. La iglesia pudo aprobar y favorecer este movimiento, pero, por sí sola, no habría podido asegurarle el éxito, como no pudo hacerlo, en los estados sudistas norteamericanos, antes de la guerra de Secesión.[57]

Sin embargo, un colono no es un siervo. Entre los dos hay una diferencia, especialmente por la existencia de un poder central, ejecutivo y judicial, al cual el propietario está obligado a someterse. ¿Qué fue lo que dio lugar a la desaparición del poder central? Es, evidentemente, la decadencia de la economía monetaria y la vuelta a la economía natural. Un estado que, falto de dinero, tiene que pedir a sus funcionarios que se paguen a sí mismos, no puede impedir que se militaricen (deben estar armados para obligar a los campesinos

[57] Añadamos que, detrás de la superestructura ideológica de la guerra de Secesión, estaba también la necesidad de los Estados industrializados del Norte, de asegurarse una mano de obra libre y un mercado interior.

a pagar los impuestos y a realizar el trabajo), ni que se independicen del poder central (ya que éste, falto de dinero, no puede mantener un ejército propio) ni el concentrar, en sus manos, el poder ejecutivo y judicial y hacer hereditarios sus cargos. Ahora hemos de preguntarnos: ¿Cuáles han sido los factores determinantes del paso de una economía parcialmente monetaria a una economía natural en el siglo VIII? Si Pirenne tiene razón, hay que atribuir una importancia particular a la conquista árabe del Africa del Norte, y a la negativa de los conquistadores de tolerar, en el Mediterráneo, un intercambio de productos entre musulmanes y cristianos. Ahora bien, si esta hipótesis es justificada (al menos es verosímil, y ello permite tomarla como base para un análisis metodológico) volvemos a encontrarnos con los factores ideológicos. Sin embargo, es altamente probable que en una investigación más completa de las razones y las causas de la hostilidad radical entre los árabes y los cristianos (que se debilitó después de las Cruzadas) se hallará, a su vez, que la crearon y la mantuvieron durante largos años factores económicos y sociales. Los que están familiarizados con los principales análisis materialistas hallarán, en todo eso, un esquema conocido.[58] Hay, sin duda, matices personales de cada historiador, pero el materialismo dialéctico, como tal, no ha negado, sin embargo, la influencia de los factores ideológicos. Simplemente ha combatido toda tentativa de separarlos del resto de la vida social concreta, y de atribuirles una evolución *autónoma e inmanente* con relación a lo que habitualmente se llama infraestructuras.

Esto nos conduce a dos problemas que aún tenemos que encarar: 1) El de las "influencias"; y 2) el de la "autonomía relativa" de los diferentes dominios intelectuales.

1) Conviene decir, de una vez por todas, que en la historia del espíritu *las influencias* de toda naturaleza explican poco, por no decir nada, y esto a causa de dos realidades evidentes: *la elección y las deformaciones*. Precisemos:

[58] Suponemos que las hipótesis son justas, lo que no tiene importancia *lógica*.

En cualquier momento de la historia, todo escritor o pensador e, igualmente, todo grupo social, halla, en torno de sí, un número considerable de ideas, de posiciones religiosas, morales, políticas, etc., que constituyen otras tantas *influencias posibles*, y entre las cuales elige uno solo o un pequeño número de sistemas de los cuales sufrirá *realmente* la influencia. El problema que se presenta al historiador y al sociológo no es el de saber si Kant ha sufrido la influencia de Hume; Pascal la de Montaigne y Descartes; el tercer estado francés, antes de la Revolución, la de los pensadores políticos ingleses, sino *por qué han sufrido precisamente esta influencia y por qué ello ocurrió en determinada época de su historia y de su vida.*

Por otra parte, la actividad del sujeto individual y social se ejerce no sólo en la elección de un pensamiento con el cual se encuentra, sino también en las transformaciones que le hace sufrir. Cuando hablamos de la influencia de Aristóteles sobre el tomismo, de la de Hume sobre Kant, o de la de Montaigne sobre Pascal, no se trata casi nunca del Aristóteles, Hume o Montaigne reales e históricos, y de todo lo que han escrito, visto o pensado efectivamente, sino del pensamiento de Aristóteles, Hume y Montaigne, tal como lo leyeron y comprendieron Santo Tomás, Kant y Pascal, lo cual es una cosa completamenet diferente. Hemos analizado, nosotros mismos, un caso de este género mostrando la profunda modificación que los neo-kantianos habían hecho sufrir al pensamiento de Kant (y contra la cual se defendió el mismo Kant de antemano en la declaración contra Fichte, que lo invocaba). Ni Fichte, ni los neo-kantianos han comprendido jamás esta declaración, clara sin embargo, lo cual ha acreditado, entre ellos, la leyenda tenaz de que Kant la escribió sin haber leído jamás los escritos de Fichte.[59]

[59] El mismo Fichte lo afirmó una primera vez en una carta a Jacobi. Rickert lo ha repetido: "En esta ocasión, quiero destacar que apruebo completamente lo que dijo Medicus a propósito de la declaración de Kant contra la Wissenschaftslehre en agosto de 1799. Es casi seguro que éste no ha estudiado jamás a fondo a Fichte. Cuando tenía ya 74 años, escribió a Tieftrunk (5 de abril de 1798) que "no conocía la Wissenschaftslehre más que por el informe de la *Allgem. Litteraturzeitung*", y nadie

Es, pues, en la estructura económica, social y psíquica del *grupo que sufre la influencia* donde hay que buscar las causas principales de ella, de suerte que los análisis materialistas tienen aún que explicar las influencias, y no éstas reemplazar, en la explicación, la acción de los factores económicos y sociales. Tomemos, a título de ejemplo, dos momentos importantes en la acción de la cultura antigua sobre el pensamiento occidental: la penetración del pensamiento aristotélico en el siglo XIII y el humanismo del Renacimiento.

Habitualmente se explica la profunda transformación de la filosofía cristiana en el siglo XIII, el paso del agustinismo al tomismo, por la traducción y la penetración, en Europa, de los escritos de Aristóteles y por la influencia que ejercieron sobre el espíritu de los pensadores cristianos. Esta explicación nos parece insuficiente porque no nos dice ni:

1. Por qué estos escritos fueron traducidos precisamente en aquella época; ni

2. Por qué, a pesar de las resistencias iniciales, adquirieron tan rápidamente una tal importancia en la filosofía cristiana.

En cambio todo se aclara particularmente si nos referimos a las profundas transformaciones sociales que sufrió Europa a fines del siglo XII y al comienzo del siglo XIII, cuyos rasgos principales son el desarrollo de las ciudades a partir de un sector relativamente reducido, de la economía monetaria, y del poder monárquico. El

aceptará que la haya leído después. Su "declaración" no tiene, pues, ninguna importancia científica y hay que lamentar, desde el punto de vista humano, que se haya expresado en público contra Fichte precisamente durante la querella del ateísmo. Es indudable que se puede *excusar* esto, debido a su avanzada edad, pero si ciertos kantianos se han servido recientemente, fundándose en esta declaración, de la autoridad de Kant contra Fichte, hay que rechazar eso de la manera más decidida" (Rickert, "La querella del ateísmo y la filosofía kantiana", en *Kritizismus,* colección de estudios neokantianos, editado por Fr. Myrho, Berlín, 1925, ed. Kolf Heise, pág. 53). Y nosotros lo hemos oído también en un curso del profesor F. Medicus, sobre Kant.

agustinismo era una filosofía perfectamente adaptada a una economía natural en la cual no había ni poder central, ni separación radical entre los poderes temporal y espiritual. El crecimiento de las ciudades y el fortalecimiento del poder central hacían dicha filosofía enteramente inadecuada a la realidad vivida y creaban la necesidad de un pensamiento que hiciese un lugar, *limitado* pero *real*, al poder y a la vida temporales e, implícitamente, a la razón. La ascensión de la realeza es la que creó las condiciones para el triunfo de la filosofía del maestro de Alejandro contra la filosofía aristocrática del platonismo agustiniano.[60] (Exageradamente se podría decir que el agustinismo es la filosofía de Canossa, igual que el tomismo abre el camino de Agnani).

Igualmente, el humanismo del Renacimiento y la enorme importancia que tomó la cultura griega para el pensamiento de Europa occidental, se explican por el hecho de que una sociedad burguesa orientada, ya no hacia el más allá, sino hacia el hombre y la tierra, había surgido del seno de la antigua sociedad feudal, y hallaba, en los escritos y las obras de la Antigüedad greco-latina, una cultura y un arte también orientados hacia la tierra, y especialmente hacia el hombre. Sus propias aspiraciones y su propia mentalidad fueron halladas por los humanistas en los escritos de Platón y de Cicerón, y hablaban griego y latín esperando que el desarrollo de la sociedad burguesa les permitiera decir lo mismo en su lengua nacional. Si, por otra parte, la Antigüedad ha seguido teniendo durante tanto tiempo, para Alemania, una importancia existencial (basta pensar en Goethe, Hegel, Hoelderlin, Nietzche), es precisamente porque la debilidad de la burguesía, el débil desarrollo del capitalismo, la ausencia de una revolución burguesa, no han permitido a los pensadores alemanes abandonar la Antigüedad para hablar su propia lengua como lo

[60] Hay que añadir que el aspecto más radical del aristotelismo, el averroísmo, parece haberse desarrollado precisamente en los centros más comerciales: en Padua, que era la Universidad de Venecia, y en Flandes. No es un azar el que los dos grandes nombres del radicalismo (averroísta o panteísta) de la Facultad de las Artes de París, en el siglo XIII, sean Siger de *Brabante* y David de *Dinant*.

han hecho los ideológos del tercer estado en Francia o en Inglaterra. A fines del siglo XIX, la Antigüedad se convierte, en Alemania, como en todas partes, y aún más, en un conjunto de conocimientos escolares y universitarios.

2) Al hablar de las relaciones entre las ideologías y las infraestructuras, no tenemos derecho de pasar en silencio la autonomía relativa de las primeras.

Huelga decir que ciertos elementos fundamentales de una visión, una vez destacados en los planos respectivos del derecho, de la religión o del arte, por ejemplo, los juristas, los teólogos, los pintores, o los artistas de la época tenderán a desarrollarlos cada vez más en todas sus consecuencias y a expresarlos en conjuntos coherentes. Así hay, sin duda, una influencia de los juristas sobre el derecho y de los teólogos sobre el pensamiento religioso, y sería absurdo querer relacionar *todos los detalles* de un sistema jurídico con las infraestructuras o los otros dominios ideológicos.[61] Una relación tal existe, sin duda, en el *contenido de las normas fundamentales* —por ejemplo: en la noción de la propiedad privada en la sociedad capitalista, en las formas particulares de copropiedad del suelo entre el siervo y el señor de la sociedad feudal. Pero, cuando estas reglas son efectivas, los jueces, los legisladores y los juristas son los que, en gran medida, deciden las formas de su aplicación concreta en las mil circunstancias reales o posibles previstas por los textos o las costumbres. El historiador, en su trabajo, debe, demás está decirlo, hacer la separación entre los dos órdenes de factores, separación que depende del caso concreto y que no permite ninguna regla general. Es inútil decir que esto se aplica tanto al derecho como al arte, la religión, la filosofía y todos los demás aspectos de la vida espiritual. Añadamos, finalmente, que entre las expresiones coherentes en los diferentes dominios, expresiones que corresponden a ciertos estados de equilibrio relativo, hay, en la mayoría de los casos, formas de pasaje para la comprensión de las cuales hay que tener en

[61] Aunque, a veces, sea posible esta relación. Pero se trata de casos particulares, y no de la regla general.

cuenta tanto la necesidad inmanente de coherencia de la antigua ideología, como la acción contraria de las fuerzas sociales que rompen los marcos de esta coherencia para constituir progresivamente los elementos de la visión nueva.

Esperamos que el presente desarrollo, cuyo carácter esquemático conocemos mejor que nadie, tendrá, por lo menos, la utilidad de poner de relieve la insuficiencia de una historia puramente exterior y empírica, como la de una sociología formal y abstracta, y la necesidad urgente de síntesis entre los hechos individuales de la sociología explicativa, síntesis capaz –sólo ella– de acercarnos a una comprensión real de los hechos humanos.

II

No teniendo la intención de presentar, aquí, una exposición de conjunto del materialismo histórico, no insistiremos en el análisis del célebre esquema de trabajo (que no ha sido jamás, para nadie, ni un dogma, ni una ley universal, sino, simplemente, la esquematización de la estructura más común) concerniente a la acción recíproca de los diferentes dominios de la vida social: medios de producción, relaciones de producción, vida política y espiritual, desarrollo de las fuerzas productivas. El lector hallará una discusión abundante de este esquema en todas las obras clásicas y en los manuales de materialismo histórico. En cambio, por nuestra parte, nos detendremos en dos puntos que nos parecen particularmente importantes: la noción de *clases sociales* y la de *conciencia posible*.

En general los durkheimianos, en sus investigaciones, habían eludido el problema de las clases. El único, entre ellos, que lo abordó, Halbwachs, se ha limitado a ciertos problemas concernientes a la conciencia de la clase campesina y, sobre todo, obrera, y ha mostrado precisamente, por su excepcional penetración, los límites inherentes al método durkheimiano.

Los dos primeros capítulos (los más importantes) de su obra plantean el problema de la conciencia de clase y ven claramente que esta conciencia está unida al papel de sus miembros en la producción. Halbwachs llega también a un análisis bastante profundo de la enajenación, e, incluso, a la idea de conciencia posible. Desgraciadamente, después de esta notable introducción teórica, Halbwachs, como durkheimiano, busca las manifestaciones *exteriores y efectivas* de la conciencia de clase y, sobre todo, las manifestaciones más o menos generales (abandonando así, de nuevo, la noción de conciencia posible, no obstante haberla vislumbrado). Esto le lleva a abordar el estudio de las clases sociales del lado del consumo, lado importante, sin duda, pero, a pesar de todo, exterior, y hace de su estudio una obra interesante, pero que está lejos de acercarse a los aspectos sociales.

Mougin, en un artículo notable, aunque matizado y prudente, ha hecho justicia a los errores de toda tentativa de estudiar las clases a través del consumo. Éste jamás permite desprender los rasgos específicos de las diferentes clases que constituyen una sociedad y, aún menos, sus intereses, sus estructuras, y sus relaciones mutuas; sustituye, a la delimitación relativamente clara de un número limitado de clases, las transiciones infinitesimales de los numerosos niveles de vida que se sitúan entre la pobreza y la riqueza. Recordemos también que entre el consumo de los obreros de una ciudad pequeña, y el de los obreros de un gran centro industrial, puede haber diferencias más pronunciadas que entre los obreros y los pequeños empleados de una misma ciudad, sobre todo cuando se trata de las grandes categorías del consumo (alimentación, vivienda, indumentaria, etc.).

La obra de Halbwachs fue, de todas maneras, uno de los esfuerzos más serios de la sociología universitaria para abordar el problema de las clases sociales, y hay que reconocer que, especialmente en los dos primeros capítulos, Halbwachs alcanzó el máximo de comprensión que le permitía su método. En cuanto a la sociología contemporánea, la vemos dividida entre estas tres tendencias: la de ahogar la distinción entre las clases sociales y el estudio de sus relaciones mutuas en una

multitud de innumerables distinciones y oposiciones entre los otros grupos sociales; la de negar el papel histórico de las clases,[62] y la de definir la clase social por caracteres puramente exteriores que impiden toda comprensión del fenómeno.

Hablando de los "tipos de agrupamiento", Gurvitch en ninguna parte cree que se haya de atribuir un privilegio, un carácter especial o importancia particular a las clases.[63] Apenas menciona, de pasada, que "la división de la sociedad en clases y la lucha de estas clases, con sus repercusiones ideológicas, psicológicas, culturales, políticas, etc., se han convertido, en *Marx y los marxistas* (subrayado por nosotros), en clave de explicación universal de todos los acontecimientos históricos".[64] El mismo Gurvitch es aún más sutil. "Las sociedades globales actuales", escribe, "están compuestas de una pluralidad casi infinita de agrupamientos particulares: familias, comunidades, municipalidades, departamentos, regiones, servicios públicos, Estados, sectas, congregaciones, órdenes religiosas, conventos, parroquias, iglesias, sindicatos obreros y patronales con sus federaciones y confederaciones, cooperativas de consumo, de venta, de producción, sindicatos de iniciativa, cajas de seguros sociales, clases sociales, profesiones, productores, consumidores, usuarios, partidos políticos, sociedades doctas y sociedades de beneficiencia, equipos deportivos y de turismo y así hasta el infinito... Todos estos grupos se entrecruzan y se delimitan, se unen y se oponen, se organizan y permanecen desorganizados, tan pronto forman bloques macizos, tan pronto se dispersan. La trama de la vida social bajo un aspecto macrosocio-

[62] Ya hemos mencionado el ejemplo típico del artículo de Brephol.

[63] Es verdad que, entre los 15 criterios adoptados por Gurvitch, para la clasificación de los agrupamientos, hay *uno solo* que podría parecer poner de relieve las clases sociales. Situadas entre las "sociedades globales" y los agrupamientos "uni y multifuncionales", ellas constituyen para Gurvitch agrupamientos "suprafuncionales". Desgraciadamente, aparte del hecho de que ese criterio no nos informa en nada acerca de la función social e histórica de las clases, no es tampoco específico de ellas, pues lo comparten con "los agrupamientos étnicos y las minorías nacionales" (*Voc. act. de la soc.*, pág. 298).

[64] *Loc. cit.*, pág. 275.

lógico no es menos compleja que bajo su aspecto microsociológico y se caracteriza por un pluralismo inextricable".[65]

En cuanto al "esquema general de clasificación" de los agrupamientos, Gurvitch nos propone uno basado en "15 criterios de distinción la mayor parte de los cuales se entrecruzan" y que son, según nuestro criterio, periféricos.[66]

No es de asombrar, pues, que partiendo de tales posiciones o de posiciones análogas, la mayoría de los sociólogos no marxistas contemporáneos definan las clases sociales mediante rasgos que ocultan más de lo que esclarecen su función social e histórica. Mencionemos, a título de ilustración, las definiciones de Sorokin y Gurvitch.

Para Sorokin, las clases sociales son grupos: 1) de derecho, abiertos a todos, pero, de hecho, semicerrados; 2) fundados en solidaridades; 3) "normales"; 4) en oposición con otros ciertos grupos (clases sociales), de la misma naturaleza general X; 5) parcialmente organizados, pero, sobre todo, casi organizados; 6) parcialmente conscientes y parcialmente inconscientes de su propia unidad y existencia; 7) característicos de la sociedad occidental de los siglos XVIII, XIX y XX, 8) constituyen grupos multifuncionales unidos por lazos unifuncionales: la profesión y la situación, ambas tomadas en su acepción más amplia, y por un vínculo fundado en la estratificación y la división sociales, es decir, en la existencia de un conjunto de derechos y de deberes rigurosamente diferentes de otros determinados grupos –clases sociales– de la misma naturaleza general X".[67]

Gurvitch piensa que este análisis de Sorokin es "uno de los más completos" entre los realizados reciente-

[65] *Loc. cit.*, págs. 272-273.

[66] *Loc. cit.*, pág. 293.

[67] P. Sorokin, "Qu'est-ce qu'une classe sociale", *Cahiers inter. de sociologie*, vol. II, 1947, pág. 78. Después de haber dado esta definición, Sorokin comenta, uno por uno, los 8 puntos

mente para aclarar el "concepto de clase social". Halla, sin embargo, que aun "constituyendo un paso hacia adelante", es demasiado espiritualista para comprender la clase como "fenómeno social total", y nos propone otro, basado, no sobre 8, sino sobre 11 criterios, a saber: "La clase social es para nosotros un agrupamiento: 1) suprafuncional; 2) extenso en número; 3) permanente; 4) a distancia; 5) de hecho; 6) abierto; 7) inorganizado, pero estructurado (salvo cuando está en germen); 8) de división; 9) normalmente refractario a la penetración global (salvo cuando está en el poder); 10) socialmente incompatible con las otras clases; 11) que no dispone con respecto a sus miembros más que de una coacción condicional".[68]

Es evidente que, tanto el espiritualismo de Sorokin, como el superrelativismo de Gurvitch acaban disminuyendo el papel de las clases en la vida social y en la historia. La comparación de las dos definiciones es, sin embargo, característica. Al aumentar de 8 a 11 el número de los criterios de Sorokin,[69] Gurvitch simplemente ha suprimido los dos únicos criterios realmente importantes que había en la definición de Sorokin, criterios expresados de una manera inexacta y ahogados entre los otros, bajo los números 8 y 6: la situación común

enumerados. Su comentario del punto 3 es particularmente sabroso: "La interpenetración de estas diversas relaciones es, para cada clase, 'natural' o 'normal'. Una cierta pobreza acompaña habitualmente el trabajo manual (calificado o no), así como una privación relativa de privilegios (de derecho y de hecho); un cierto grado de fortuna y una posición privilegiada (de derecho y de hecho) acompañan a veces el trabajo intelectual creador" (*Loc. cit.*, pág. 79).
Si "normal" es, para Sorokin, una comprobación de hecho, es singularmente cándido para creer que "los intelectuales creadores disfrutan de un cierto grado de fortuna, y de una posición privilegiada (de derecho y de hecho)". La historia enseña más bien lo contrario. Si, en cambio, "normal" es una *desiderata*, no es menos curioso el saber "que una cierta pobreza" es "normal" en el trabajo manual.

[68] G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie* (P. U. F.), pág. 345.

[69] No hay que decir que aquí comparamos simplemente las dos teorías sin querer con ello afirmar que hubo influencia de Sorokin en Gurvitch.

en la producción (Sorokin escribía equivocadamente la profesión) y la conciencia de clase (real o posible, distinción que falta en Sorokin).

Halbwachs, Sorokin, Gurvitch, cuanto más avanzamos cronológicamente, más penetra la ideología en la definición y vela de antemano la realidad. Para Halbwachs, la función en la producción y la conciencia eran aún los elementos principales para la comprensión de una clase social. En Sorokin, están mezclados con los otros caracteres periféricos e incluso inexistentes (como el carácter 7). En Gurvitch, están enteramente suprimidos y reemplazados por 11 rasgos periféricos. La progresión no necesita comentario.

Partidarios del materialismo histórico, vemos, en la existencia de las clases sociales y en la estructura de sus relaciones (lucha, equilibrio, colaboración, según el país y la época histórica), el fenómeno clave para la comprensión de la realidad social pasada y presente. Y esto no lo decimos por razones dogmáticas de fe o de ideas preconcebidas, sino, sencillamente, porque nuestro propio trabajo de investigación, como los estudios de los cuales hemos podido ponernos al corriente, nos han mostrado, casi siempre, la importancia excepcional de la clase con relación a todos los demás grupos sociales.

Pero, si el problema de una definición de las clases sociales es extremadamente difícil y complejo, es, sin embargo, evidente que semejante definición solamente interesa en la medida que puede contribuir *a explicarnos esa importancia,* que debe tener su fundamento en la estructura misma de la vida social. Esta exigencia no la llenan ni las definiciones citadas, ni la mayoría de las otras definiciones que se hallan en la sociología contemporánea.

Los estudios materialistas han mostrado que, para definir la clase social, es preciso, en todo caso, tener en cuenta dos factores que dependen uno de otro, sin ser rigurosamente idénticos: la función en la producción y las relaciones sociales con las otras clases. Sin pretender cortar la larga discusión vinculada a este

problema, y aún menos, dar una definición exhaustiva, se nos permitirá subrayar aquí un tercer elemento que, también, depende en gran parte de los otros dos, pero cuyo simple enunciado nos parece que arroja una luz particular sobre la importancia de las clases en la vida de la sociedad. Es un factor que se ha destacado, empíricamente, en el curso de nuestras propias investigaciones acerca de la sociología del espíritu.

Desde el fin de la Antigüedad, y hasta nuestros días,[70] *las clases sociales constituyen las infraestructuras de las visiones del mundo.*

Precisemos lo dicho, anticipando un poco los desarrollos ulteriores de este capítulo. Esto significa:

a) Que cada vez que se trata de hallar la infraestructura de una filosofía, de una corriente literaria o artística, llegamos, no a una generación, nación o iglesia, a una profesión o a un grupo social, sino a una clase social y a sus relaciones con la sociedad;

b) Que el máximo de conciencia posible de una clase social constituye siempre una visión psicológicamente coherente del mundo que se puede expresar en el plano religioso, filosófico, literario o artístico.[71]

Sin duda, una comprobación semejante puede ser una simple coincidencia mientras no esté explicada y probada empíricamente de una manera más o menos general. Aún estamos lejos de eso. Advirtamos, sin embargo, que las clases son los únicos grupos en que

[70] En nuestra hipótesis fijamos este límite simplemente porque no hemos estudiado nunca suficientemente la antigüedad para saber si, en las sociedades antiguas, la situación, desde ese punto de vista, era análoga o diferente.

[71] No hay que decir que también existen, entre las clases, fenómenos de transición que se reflejan en el plano ideológico. Ver, por ejemplo, los célebres análisis de Lenin referentes a la aristocracia obrera y sus relaciones con la ideología reformista. Pero, precisamente, como la aristocracia obrera no es una clase, el reformismo, por importante que sea como fenómeno ideológico, no es una *visión del mundo*. Hay una política y una sociología, pero no una ética, una estética y una epistemología reformistas.

las escalas de valor son *específicas porque encaran, cada una, un ideal diferente de organización* social de conjunto, de suerte que incluso las colaboraciones entre clases sólo pueden ser un medio provisional y temporal para alcanzar fines esencialmente diferentes. Las clases pueden estar temporalmente de acuerdo, en el plano de la vida política, para combatir un adversario común, por ejemplo; sin embargo, cada una de ellas tiene un ideal distinto del hombre y de la organización social.

Agreguemos, a título de *hipótesis*, que se podría quizás fundar la distinción entre las *ideologías* y las *visiones del mundo*, precisamente en el carácter parcial, y por esto deformante, de las unas y total de las otras; esto permitiría unir, en la sociedad de la edad media y en la sociedad moderna, las *visiones del mundo* a las *clases sociales* –pues tienen aún un ideal que alcanza al conjunto de la comunidad humana– y las *ideologías* a *todos los otros grupos sociales* y a las clases sociales *en decadencia*, cuando no hacen más que defender, sin gran fe ni confianza, los privilegios y las posiciones adquiridas.

En cuanto a la confirmación empírica de nuestra tesis, es, evidentemente, una cuestión de investigaciones concretas que supera el marco de este pequeño volumen. Mencionaremos, sin embargo –ya que Sorokin afirma que las clases sociales son características, para la sociedad europea, sólo desde el siglo XVIII– el resultado esquemático de ciertos trabajos de Bénichou y de nuestros trabajos propios acerca de la vida intelectual de Francia en el siglo XVII.

Nos parece, primeramente, que, si el siglo XVII representa, al mismo tiempo, el apogeo del poder monárquico y una de las cumbres de la creación literaria y filosófica en Francia, los dos hechos encuentran su explicación en el equilibrio real entre las clases sociales, equilibrio que, por una parte, permitía al poder real una gran libertad de movimiento y, por otra parte, tornaba inactuales las preocupaciones de la transformación inmediata de la sociedad, favoreciendo así una expresión puramente teórica y literaria de las visiones

del mundo de las diversas clases sociales. Como las preocupaciones prácticas estaban alejadas, como la sociedad era un equilibrio real de las diferentes clases sociales que, aunque se oponían, tenían, en aquel instante, cada cual su lugar preciso en la sociedad, las visiones del mundo eran, más que nunca, "visiones" en el sentido estricto de la palabra; porque no se sentía aún la urgencia objetiva de la acción, se las podía expresar con tal precisión en los planos del pensamiento y de la imaginación.

Tratemos de exponer esquemáticamente los vínculos entre las diversas clases, las correspondientes visiones del mundo, y sus principales expresiones en el plano de la filosofía y de la literatura. La monarquía francesa se había desarrollado durante siglos mediante una colaboración de hecho (aunque no siempre libre y voluntaria) entre el tercer estado y la realeza, que luchaban juntos contra la nobleza feudal. Esquemáticamente, puede decirse que, en esta colaboración, el tercer estado proporcionaba al rey el dinero que le permitía mantener un ejército y combatir a los señores. Esta situación hizo, entre otros, de la venta de los cargos, un maravilloso criterio de selección para el reclutamiento de funcionarios. No podían ni querían comprarlos más que los que tenían dinero: los plebeyos enriquecidos, fieles al rey y hostiles a los señores por interés de clase. Sólo que, como veremos muy pronto, esta armonía entre la monarquía y sus funcionarios de origen plebeyo –los togados– desaparecerá el día en que, bajo Luis XIV, tenga fin la alianza entre la realeza y el tercer estado. De Montaigne a Pascal, la evolución de la nobleza de toga es considerable y el lógico de Port-Royal reprochará al primero el haber "temido" que la función de consejero de parlamento no "le rebaje un poco" porque "habiendo tenido cuidado, muy inútilmente, de advertirnos en dos partes de su libro que tenía un paje que era un funcionario bastante poco útil en la casa de un gentilhombre de 6.000 libras de renta, no tuvo el mismo cuidado de decir que tenía también un pasante que había sido consejero del parlamento de Burdeos". "Sin embargo, parece que nos habría ocultado esta circunstancia de su vida si hubiera podido encontrar algún mariscal de

Francia que hubiera sido consejero de Burdeos".[72]

Durante la infancia de Luis XIV tuvo lugar un acontecimiento que marca un cambio en la historia de Francia: la Fronda. Este levantamiento pudo parecer, un instante, peligroso porque era resultado de la conjunción momentánea de las últimas fuerzas del pasado: la revuelta de los príncipes, y el primer movimiento de la gran fuerza revolucionaria del porvenir: el tercer estado. A estos dos factores hay que añadir el movimiento del Parlamento, de las gentes de toga que tuvieron la ilusión de encabezar el levantamiento y de desempeñar el papel de árbitros entre el pueblo y los príncipes. Sin embargo, el peligro no era real, porque la coalición era demasiado dispar. Pronto la monarquía se halló, precisamente a causa de esas oposiciones, como factor decisivo de la balanza y, como tal, más potente que nunca. Sin embargo, su posición y, con ella, su política, han cambiado. Ya no es la aliada de una clase contra otra, sino —por poco tiempo— una fuerza exterior que se colocó fuera y por encima de ellas. Esto se expresa, entre otras cosas, en un hecho exterior: el cambio de la residencia real. El rey del tercer estado no estaba en ninguna parte tan seguro como en su buena ciudad de París. La Fronda le hizo comprender que una alianza efectiva había llegado a su fin. El rey Sol va a vivir a Versailles, a igual distancia de las ciudades de los plebeyos que de los campos de los señores. Hay que decir también, de una vez por todas, que la creación de la corte de Versailles, con su fasto y su etiqueta, no fue un sencillo hecho cultural y, menos aún, un capricho de Luis XIV; fue, ante todo, una medida política genial, análoga a la venta de los cargos. Esta permitió constituir un cuadro de funcionarios originarios del tercer estado, y aquélla permitió mantener a los señores lejos de su tierra, donde podían convertirse en focos de oposición, y unirlos, mediante grandes ventajas financieras, a la persona del rey y a los intereses de la monarquía, acelerando así la transformación de la nobleza de espada en nobleza de corte.

Así vemos, en Francia, bajo Luis XIV, por lo menos

[72] *La logique ou l'art de penser,* IIIa. part., cap. XIX.

5 clases *que se expresan en el plano filosófico y literario.* Son: los grandes señores, la nobleza cortesana, la gente de toga, el tercer estado pudiente, el pueblo pequeño de artesanos y campesinos.

Los grandes señores, los duques, sienten más que el resto de la nobleza la transformación realizada, precisamente porque el poder real que habían tenido sus antepasados, y que ellos han perdido, era más considerable. Ellos no pueden contentarse, ni siquiera adaptarse, a la sociedad burguesa en constitución. Les parece un mundo egoísta y de ambiciones mezquinas. Esta proximidad de lo real concreto que les invade —ese no simétrico del sí de los filósofos del siglo XVIII, *cercanos* a una realidad que combaten con una exigencia de transformación inmediata— impide a los grandes señores del siglo XVII, como impedirá a los escritores del tercer estado del siglo XVIII, expresarse por la creación de un mundo conceptual o imaginario. La realidad está demasiado cerca y, para los señores, es demasiado insuficiente y demasiado potente a la vez, para captarla más allá del dato inmediato, acontecimiento o psicología. Es el segundo plano social de las *Memorias* del duque de Saint-Simon o de las *Máximas* del duque de La Rochefoucauld.

Hemos analizado ya la situación de la nobleza de corte. Vida de goce continuo, moral sexual más libre que en todas las otras clases, igualdad del hombre y de la mujer, aceptación de la sociedad monárquica en la que cada clase tiene su lugar a condición de que la nobleza conserve al suyo, que le parece predominante. El epicureísmo de esta clase se expresa, en el plano filosófico, en la obra de Gassendi; el conjunto de su visión, en el plano literario, en los escritos de Molière.[73] Mencionemos los principales: *El avaro*, es la sátira del burgués como tal, cuyo principal defecto, en la perspectiva de la nobleza cortesana, era el amasar dinero, de hacer de él un fin, en vez de gastarlo. *Tartufo*, es la sátira del cura que, con sus exigencias cristianas, penetra en la vida de los legos y que para la gente de

[73] Sobre las comedias de Molière, ver la obra de Bénichou. *Morales du grand siècle*, Gallimard.

la corte sólo puede ser un hipócrita peligroso e interesado. *El misántropo,* es el jansenismo, visto en la perspectiva de las gentes de la corte. La austeridad, la preocupación por lo absoluto de los jansenistas, su retirada al "desierto" de Port-Royal des Champs, son quizás hermosas y grandiosas, pero, en todo caso, exageradas y desprovistas de buen sentido, es decir, de comprensión de la vida real con sus exigencias. *Don Juan,* la 4a. comedia de carácter, es la sátira de los cabezas locas que, en la corte, erigían el ateísmo y el epicureísmo en sistema explícito y agresivo. Por otra parte, se ve en esta obra (por ejemplo, en la escena en que Don Juan salva la vida de Don Carlos y se hace conocer a los hèrmanos de Elvira que lo buscan para vengar su honor), que la actitud de Molière, con respecto a su héroe, es esencialmente diferente de la que tiene con respecto a Harpagon, Tartufo, e incluso Alcestes. Se ve, igualmente, con qué facilidad se insertan, en esta perspectiva, las otras obras de Molière: *Anfitrión, La escuela de las mujeres, La escuela de los maridos, El burgués gentilhombre, Georges Dandin,* etc.

Hay que añadir aún que este análisis arroja una cierta luz sobre la infraestructura social de la casuística en Francia, en el siglo XVII. Es poco probable que los jesuitas hayan sido libertinos. ¿Por qué, entonces, han adoptado la casuística tan poco cristiana, flagelada por Pascal en las *Provinciales*? ¿Nos anticipamos demasiado al emitir la hipótesis de que era el único medio de conservar su influencia sobre los señores de la corte? Ante la imposibilidad de transformar su vida y su mentalidad, resultantes de su modo de vivir, si querían conservar su adhesión, no tenían más remedio que adaptar la letra de los principios cristianos a su espíritu y a su modo de vida.

Al lado de los señores de la corte, se perfila otra clase: los hombres de toga, en su mayoría no pertenecientes a la nobleza; les llamaremos la nobleza de toga. De origen plebeyo, llenando en contra de la nobleza cortesana funciones sociales efectivas, miraban a ésta con un desdén mezclado de envidia por su fasto y su situación social privilegiada. Viviendo, no sólo en París, sino especialmente en provincias, mezclados, por su vida

cotidiana y sus negocios, a los plebeyos, emparentados frecuentemente con ellos, el individualismo racionalista de la burguesía ejerce sobre ellos una seducción indiscutible (algunos serán matemáticos famosos). Pero, por otro lado, su función, que es el elemento más notable de su fortuna, los une demasiado al estado monárquico para poder aceptar el racionalismo hasta sus últimas consecuencias. Así, en esta clase se desarrollará, en Francia, la visión trágica en la que el hombre aparece desgarrado entre dos exigencias contradictorias que el mundo no permite conciliar; es la idea central de los *Pensamientos* de Pascal y de las tragedias de Racine. El hombre es grande y pequeño. Grande por su conciencia. Una "caña", pero "una caña" pensante. La única grandeza humana es el rechazo del compromiso e, implícitamente, el rechazo del mundo y la creencia en la existencia de un Dios y de una eternidad que no son seguros. *Deus absconditus*, el Dios oculto, al cual, ante la insuficiencia de los hombres, del mismo Port-Royal, invoca Pascal. "Port-Royal teme... *Ad tuum Domine Jesu tribunal apello*".

Inútil añadir que el organismo religioso que expresaba las consecuencias extremas de esta ideología ha sido Port-Royal, cuya persecución encarnizada se explica, entre otras cosas, por la extrema susceptibilidad del estado monárquico ante una ideología que amenazaba influir sobre sus funcionarios, y apartarlos de él.

El tercer estado, clase ascendente, en camino de ganar cada vez más la potencia real, radicalmente opuesto a la nobleza, es naturalmente optimista y, sobre todo, racionalista. El individuo, su razón, su voluntad, su gloria, constituyen sus valores supremos. Su mentalidad se expresa en la obra de Descartes y de Corneille, el organismo religioso que le corresponde, *en parte*, es el Oratorio (decimos en parte solamente, porque hay en el Oratorio una corriente mística: Bérulle, Condren, etc., que es de naturaleza aristocrática y constituye el complemento natural del epicureísmo de la nobleza cortesana).

Finalmente el pueblo menudo habla a través de las fábulas de La Fontaine, demasiado numerosas para

que las enumeremos aquí, pero cada una de las cuales está escrita en la perspectiva de los seres humildes: los campesinos, el asno, el cordero, la rata, los caballos, etc. Para las fábulas de La Fontaine, el hombre no es ya la caña que piensa sino "la caña que se dobla y no se rompe" de la fábula *El roble y la caña.*

Este esquema, que desarrollaremos más adelante, pero del que hemos hablado ya, en sus líneas generales, muestra la importancia primordial que presentan, en Francia, en el siglo XVII, las clases sociales para la comprensión de la vida literaria y espiritual. Evidentemente, se ha de recurrir a investigaciones concretas para verificar su validez en detalle también, para comprobar en qué medida otras explicaciones análogas podrían ser valederas para épocas y países diferentes.

Para terminar este parágrafo, agreguemos una observación solamente. Creemos que la clase social se define por: a) La función en la producción; b) Las relaciones con los miembros de las otras clases; y c) La conciencia posible, que es una visión del mundo.

Sin embargo, en la investigación concreta, hay siempre, entre estos factores, uno o dos que se perciben más fácilmente y que son más fáciles de captar a primera vista. En el caso analizado, por ejemplo, habría sido difícil decidir, a partir de los factores infraestructurales solamente, si la nobleza de toga constituía o no una clase social. La existencia de un pensamiento específico que ha hallado su expresión más radical en el jansenismo y, sobre todo, en los Pensamientos de Pascal y en la obra de Racine, es lo que nos ha decidido definitivamente por una respuesta afirmativa. Por otra parte, la ausencia de una tal visión específica del siglo XVII, es lo que nos haría vacilar en hacer de las gentes de toga una clase social desde ese tiempo.

Inversamente, si hemos dicho que las Fábulas de La Fontaine expresan la visión de los humildes, campesinos y artesanos, el análisis de la infraestructura muestra que hay, en esa masa, por lo menos dos clases diferentes: los campesinos y los artesanos de las ciudades que se confunden aún en el plano ideológico (sabemos desde Hegel, Marx y Piaget que, tanto para los indi-

viduos como para los grupos, la conciencia habitualmente sólo se adquiere después de la acción).

Aquí, como en todas partes, no hay, para la investigación, ninguna regla general y universal, como no sea la de adaptarse siempre a la realidad concreta del objeto estudiado.

III

Ahora llegamos al parágrafo más importante pero también el más delicado de la obra: el que trata de la *conciencia posible*.

Los partidarios de los métodos positivistas y descriptivos, en el mejor de los casos, cuando no se dedican únicamente a las instituciones y al comportamiento exterior sólo admiten la conciencia como conciencia real, actualmente existente. Si hacen ya la concesión de reconocer una realidad no física, exigen, al menos, que tenga las principales cualidades del mundo material. Es un dominio *diferente*, pero análogo, que de este modo se ha de añadir a las ciencias físicoquímicas.

Nos parece, sin embargo, que esta concesión no es suficiente y que hay que admitir una diferencia cualitativa entre los dos dominios del conocimiento humano. Si el hombre no es una máquina, sino un ser *vivo y consciente*, si hay que reconocer, en el universo, la existencia de 3 maneras de ser *cualitativamente* diferentes, la manera inerte, la viva y la consciente, debe haber también diferencias cualitativas entre los métodos respectivos de las ciencias físicoquímicas, biológicas y humanas. Demás está decir que una diferencia cualitativa no implica una diferencia metafísica y que no excluye ni la génesis de una de estas realidades a partir de la otra, ni las formas de transición.

Dejando, por ahora, de lado los problemas del método en biología e, incluso, en psicología, nos parece que

el concepto fundamental en las ciencias históricas y sociales es el de la *conciencia posible*, que trataremos de analizar a partir de los trabajos de Max Weber y de los trabajos de los marxistas.

En la literatura durkheimiana, lo hemos encontrado una sola vez, rozado apenas, en la obra de Halbwachs sobre *Las clases obreras y los niveles de vida.* Cuando Halbwachs hablaba de la conciencia que tiene la clase obrera y de su unidad, consideraba la eventualidad de que esta conciencia fuera, no una realidad, sino una posibilidad. Pero hasta es difícil saber si distinguía netamente esta posibilidad de una virtualidad física.

En cambio, en la sociología de Max Weber, tiene este concepto una importancia fundamental, aunque Weber confunde, a veces, ideas que nos parecen que deben ser distinguidas y sobre todo aclaradas. Está primeramente la del "tipo ideal". Weber ha visto bien que sólo se puede comprender la realidad humana a partir de construcciones que llama "ideales" y que, sin ser reales, tienen, sin embargo, una relación estrecha con la realidad. Semejantes "tipos ideales" son, para Weber, el capitalismo, el *homo economicus*, el protestantismo. Por otra parte, parece unirse al tipo ideal la "posibilidad objetiva" que considera las consecuencias que habría tenido el hecho de que un acontecimiento se hubiera producido o no (contrariamente a la realidad objetiva). La construcción imaginaria de la evolución histórica, por ejemplo, tal como habría tenido lugar si los persas hubieran ganado las guerras médicas. También hay que incluir en una de estas dos categorías, la hipótesis de que un general en jefe hubiera conocido todos los datos objetivos de una batalla (que en realidad no conocía).[75] Creemos que en Weber no se encuentra una distinción precisa y explícita entre el tipo ideal, la posibilidad objetiva y el máximo de conciencia posible.

En cuanto a la elección y a la estructura de estos conceptos, Weber parece haberse contentado con una respuesta psicológica. El sabio los imagina arbitraria-

[75] Es el máximo de conciencia posible que Weber considera solamente para la conciencia individual.

mente y su fecundidad en la investigación es la que permite distinguir los buenos de los malos. Sólo para ciertos "tipos ideales" (tipos racionales), nos ha proporcionado un análisis más profundo. Tipos ideales como el *homo economicus*, el capitalismo, el protestantismo, son construidos imaginando hombres que actúan de una manera enteramente racional en la elección de sus medios que, a causa de esto, podemos comprender *enteramente* y que nos ayudan a *comprender* la realidad completa más compleja y más confusa. En el límite opuesto está el hombre enteramente irracional, el loco cuyo tipo ideal no se puede construir porque no se lo puede *comprender*, sino solo *explicarlo*.

Partiendo de estos análisis, nos parece que es menester: a) Distinguir 3 instrumentos metodológicos, emparentados quizás, por ciertos lados, pero, sin embargo, diferentes; y b) Plantear el problema, no ya pragmático, sino epistemológico, de las condiciones de su validez.

En el conjunto de los análisis de Max Weber, creemos distinguir por lo menos tres instrumentos científicos diferentes: a) Las esquematizaciones estáticas; b) Las esquematizaciones históricas y la distinción, que fluye de ellas, entre factores determinantes y factores contingentes con relación al acontecimiento estudiado; y c) La noción de conciencia posible.

Examinemos, primero, las esquematizaciones. Conciernen a lo real y, como tales, *son comunes a todos los dominios del pensamiento científico*. Cuanto más se deben distinguir 3 tipos: las esquematizaciones *formales y axiomatizadas*: geometría, lógica, matemáticas; las esquematizaciones *reales* realizadas cotidianamente en el laboratorio en cada experiencia de física o de química; y las esquematizaciones *mentales*, propias de las ciencias empíricas no experimentales: historia, sociología, economía, etc. Todas ellas tienen el mismo fin: estudiar una realidad separada de los factores contingentes y en la cual los elementos que se juzgan esenciales actúan solos, pues los otros factores han sido eliminados, o bien hechos o supuestos constantes. El cuadrado geométrico hace abstracción de las imprecisiones del cuadrado empírico; la esquematización ló-

gica, de las imprecisiones del pensamiento real; el físico hace, en el laboratorio, artificialmente constantes todos los factores fuera de aquel del cual quiere estudiar la variación; el sociólogo habla del "feudalismo" o del "capitalismo" haciendo abstracción de los factores heterogéneos que existen siempre en la realidad concreta. Estas esquematizaciones son buenas o malas según que destaquen los factores esenciales en la constitución de la realidad estudiada o, por el contrario, se aferren a factores subordinados, lo cual, con frecuencia, lleva a un grave error: el de reunir los hechos heterogéneos e incluso opuestos y ocultar de este modo la verdadera estructura de la realidad, en vez de sacarla a la luz.

Por otra parte, si Max Weber tiene razón (aún no tenemos opinión definitiva sobre este punto), y si toda buena esquematización en ciencias humanas implica un comportamiento *paralelamente* racional (una racionalización, no de fines, sino, al menos, de técnicas), ello probaría, contra ciertas filosofías contemporáneas, que el comportamiento racional es uno de los factores constitutivos de la naturaleza humana.

Para terminar este análisis, querríamos dar un ejemplo de buena y de mala esquematización en ciencias humanas. En la economía política clásica, se parte, de manera más o menos consciente, de la esquematización más general, la del *homo economicus*, el hombre que persigue en todo y por todo, de una manera racional, su interés económico. Marx ha mostrado que esta esquematización, la más general, que los economistas ven, sobre todo, en la perspectiva del individuo, implica, traducida en un orden económico de conjunto, la existencia de una producción para el mercado y la eliminación de las dificultades de pasaje de una rama de la producción a otra, así como los cambios de fortuna; se llamará entonces la *simple sociedad productora de mercaderías*. Si, en esta esquematización, añadimos un factor nuevo, la diferenciación entre obreros, que no tienen que vender más que su fuerza de trabajo, y los capitalistas, que poseen los medios de producción, obtenemos la esquematización económica menos general de la *sociedad capitalista*. Y si, a esta esquematización (que Marx ha estudiado en detalle en *El Capital* añadién-

dole sólo en el tomo III las diferencias de nivel técnico de las distintas ramas de la producción), le añadimos un factor nuevo para acercarnos aún más a la realidad concreta, se abren con ello ante nosotros gran número de posibilidades de las cuales querríamos analizar aquí dos de las que se emplean más frecuentemente. En el esquema general de la sociedad capitalista compuesta de capitalistas y de obreros, se puede introducir la distinción entre los propietarios de los medios de producción y los que los emplean (lo que por lo común se llama impropiamente los capitalistas y los empresarios), y la división de la renta global de la clase de los capitalistas en interés y en beneficio, o bien se puede, por el contrario, agregar a las dos clases que constituyen la sociedad capitalista, una tercera que trabaja con sus propios medios de producción (las clases medias, campesinos y artesanos).

Pero estos dos desarrollos de la esquematización, aunque comienzan, el uno y el otro, en la realidad concreta, no tienen sin embargo el mismo valor científico.

La distinción entre los capitalistas y los empresarios no tiene una importancia económica decisiva. Que, en término medio, la parte respectiva de esos dos grupos en la plusvalía sea de una mitad o, por el contrario, de un cuarto y de tres cuartos, eso no tendrá necesariamente consecuencias *decisivas* y *cualitativas* para la marcha de la economía. La distinción es, por otra parte, económicamente del mismo orden que la distinción entre rentistas (propietarios del suelo), industriales, comerciantes, etc., división creada por el reparto de la plusvalía entre los diferentes grupos de capitalistas. Sólo que si la distinción entre "capitalistas" y "empresarios" posee una importancia científica limitada, tiene por el contrario un gran alcance ideológico, porque tiende a ocultar la oposición entre obreros y capitalistas, reemplazándola por una oposición ficticia, que colocaría junto a los obreros y a los "empresarios" en oposición a los propietarios de los bienes o del dinero (es inútil decir que estos últimos pueden ser a veces pequeños terratenientes o pequeños accionistas). Por el contrario, la introducción, en el esquema, de los propietarios que trabajan, ellos mismos, con sus propios medios de producción, acerca este esquema a la realidad concreta,

y tiene una *considerable* importancia científica porque nos permite comprender mejor la evolución económica y social de la sociedad capitalista en su conjunto.

El uno es, pues, un buen esquema, el otro, un esquema malo, y esto por una razón precisa: que el segundo oculta mientras que el primero pone de manifiesto la división real de la sociedad capitalista en clases sociales y las relaciones mutuas entre ellas.

En la base de la distinción entre los esquemas buenos y los malos, está, como en la base de todo pensamiento científico, el único criterio de verdad: la adecuación del pensamiento a la realidad objetiva.

Esto se aplica, en la misma medida, tanto a la esquematización dinámica de la evolución histórica como a la distinción entre los factores que tienen un valor causal y los factores accidentales y contingentes.

Con relación a estas esquematizaciones comunes a todas las ciencias, hay que distinguir la *noción de conciencia posible* que nos parece ser el principal instrumento del pensamiento científico en *ciencias humanas*. Dejamos de lado sus fundamentos ontológicos en la naturaleza del hombre como ser que actúa transformando el mundo y la sociedad, así como su empleo en psicología individual.

En sociología, el conocimiento se halla en el *doble plano del sujeto que conoce y del objeto que él estudia*, porque, incluso, los comportamientos exteriores son comportamientos de seres *conscientes* que juzgan y eligen, con más o menos libertad, su manera de obrar. Pero, si el físico no debe tener en cuenta más que los dos niveles del conocimiento, la norma ideal, la adecuación del pensamiento a las cosas y los conocimientos reales de su tiempo cuyo valor depende de su alejamiento con relación a ellas, el historiador y, sobre todo, el sociólogo deben tener en cuenta al menos un factor intermedio entre ambos, el *máximo de conciencia posible* de las clases que constituyen la sociedad que analizan.

La conciencia real es el resultado de los múltiples obstáculos y desviaciones que los diferentes factores

de la realidad empírica oponen y hacen sufrir a la realización de esta *conciencia posible*. Sin embargo —del mismo modo que es esencial para la comprensión de la realidad social el no ahogar y confundir la acción del grupo social esencial, la clase, en la infinita variedad y multiplicidad de acciones de los otros grupos e, incluso, de los factores cósmicos—, igualmente es esencial separar *la conciencia posible de una clase de su conciencia real* en un cierto momento de la historia, conciencia real que es resultado de las limitaciones y desviaciones que hacen sufrir a la conciencia de clase las acciones de los diferentes grupos sociales y de los factores naturales y cósmicos.

El hombre se define por sus posibilidades, por su tendencia a la comunidad con los otros hombres y al equilibrio con la naturaleza. La comunidad auténtica y la verdad universal expresan estas posibilidades *para un muy largo período histórico;* la "clase para sí" (opuesta a la clase en sí), el máximo de conciencia posible, expresa posibilidades en el plano del pensamiento y de la acción *en una estructura social dada.* Algunos ejemplos ilustrarán la importancia capital de este concepto en los diferentes dominios de la vida y de la investigación sociales.

En la acción social y política es evidente que las alianzas entre las clases sociales sólo pueden hacerse en base a un programa mínimo *que corresponde al máximo de conciencia posible de la clase menos adelantada.* En 1917, Lenin, con escándalo de la mayoría de los socialistas occidentales, preconizó la distribución de las tierras a los campesinos, lo que parecía contrario a todo programa socialista. Lo hizo teniendo sencillamente en cuenta el hecho de que el proletariado ruso necesitaba, para que triunfara la Revolución, la alianza del campesinado pobre y de los jornaleros agrícolas y *que la colectivización agrícola superara la conciencia posible de los campesinos en una sociedad no socialista;* igualmente, el nacionalismo del proletariado de los pueblos coloniales, el abandono temporal de sus reivindicaciones específicas, condicionan la colaboración con la burguesía de estos países en la lucha por la independencia; durante la Revolución francesa, la exigencia de igualdad *jurídica*

representaba el máximo de conciencia posible para la burguesía. la comprensión del hecho de que la igualdad económica excedía a la conciencia posible de la burguesía revolucionaria.

Si pasamos al dominio del pensamiento científico, mencionaremos un ejemplo célebre, el del *Cuadro económico*, de Quesnay, que se hizo absolutamente incomprensible a los economistas burgueses hasta la primera guerra mundial. Ello no se debió a un azar.

Los fisiócratas han sido siempre una cruz para los historiadores de las doctrinas económicas. Partidarios de un orden natural, de la libertad de comercio y de otras muchas ideas y reivindicaciones en apariencia burguesas, han sostenido siempre dos ideas que les parecían tan evidentes como ellas parecieron absurdas, y además contradictorias, a los economistas ulteriores: a) La productividad exclusiva de la agricultura y la esterilidad del comercio y de la industria; y b) La necesidad de que únicamente los terratenientes pagaran los impuestos.

En realidad, su doctrina se hace perfectamente coherente y comprensible si uno se coloca en la perspectiva, no sólo del tercer estado, sino, también, de la realeza amenazada por él. Quesnay estaba influido por los pensadores del tercer estado. Comprendía, al mismo tiempo que el peligro de la Revolución, la insuficiencia de una política de represión. Era un pensador genial que comprendió que el poder real dependía del equilibrio de clases y también comprobó que la única oportunidad de salvar la monarquía era reforzar la nobleza para hacer contrapeso al tercer estado. Como economista ducho, había comprobado que la industria y el comercio producían sólo los salarios de los obreros y los beneficios de los capitalistas, mientras que la agricultura producía, además, una renta territorial que podría constituir la base económica de una aristocracia reforzada. De ahí el programa, *perfectamente coherente*, de alejar los capitales del comercio y de la industria, orientándolos hacia la capitalización de la agricultura y, al mismo tiempo, de eximir, de todos los impuestos, al tercer estado amenazador, gravando sólo a la nobleza y a los

terratenientes, que debían sacar todas las ventajas de este aumento de la renta territorial.

Esta investigación de una posibilidad de armonizar los intereses económicos de las diferentes clases sociales, para evitar la Revolución y fortalecer la monarquía, condujo a Quesnay,[75] no sólo a crear la ciencia económica sino también a formular de golpe la *genial esquematización de las relaciones económicas entre las clases sociales* que llama *Cuadro económico.* Los fisiócratas tienen perfecta conciencia de la importancia de este descubrimiento. Luis XV, al parecer, lo imprime con su propia mano. Mirabeau lo llama uno de los tres descubrimientos "que han dado a las ciencias políticas su principal solidez": "la escritura, la moneda y el *Cuadro económico*". Sin embargo, cuando el fundador de la economía liberal, Adam Smith, que fue discípulo directo de Quesnay, publica la *Riqueza de las Naciones,* no aparece en esta última el menor rastro del *Cuadro.* El problema de las relaciones económicas de conjunto entre las clases sociales iba más allá de la *conciencia* posible de la burguesía liberal. En realidad, el *Cuadro* ha sido ignorado siempre por los principales representantes de esta economía hasta los últimos años. Todavía en 1920, Weulersse sostenía una tesis de 1.380 páginas en 8° acerca del movimiento fisiocrático y en ella consagraba solamente 10 páginas al *Cuadro,* sin darse cuenta de su importancia. El manual más corriente de la historia de las doctrinas económicas de principios de siglo, el de Gide y Rist, nos enseña que el *Cuadro económico* suscita entre los contemporáneos una admiración increíble que hace sonreír hoy.[76] Y también que la tesis de Quesnay "sólo da una idea imperfecta de los cruzamientos y las repercusiones de las rentas, cuyos rebotes siguen los fisiócratas con alegría infantil. Estos

[75] Quesnay, el fundador de la fisiocracia, era el médico personal de Luis XV, que imprimió, con su propia mano, el *Cuadro Económico.* Quesnay comenzó a ocuparse de economía a los 62 años.

[76] Gide y Rist, *Histoire des doctrines économiques.* Gide advierte simplemente, con un cierto asombro, la actitud del Pr. Henri Denis que declara "que está muy cerca de compartir la admiración de Mirabeau". Es que H. Denis había leído todas las obras de Marx.

creen conocer la propia realidad. El hecho de que siempre encuentren la cuenta exacta de sus millones les embriaga" (pág. 23).

Sin embargo, en aquel momento, el *Cuadro* ha entrado hace ya mucho tiempo en la teoría económica. Quien, por primera vez, comprendió de nuevo su importancia fue Karl Marx. Marx, en los análisis de las *Teorías acerca de la plusvalía,* hablando del *Cuadro,* decía que "jamás la economía política había tenido una idea tan genial" (t. I., pág. 115), pues "Smith ha tomado simplemente el camino de los fisiócratas, catalogado y especificado con mayor rigor los diversos artículos del inventario, sin lograr dar al conjunto la justeza de desarrollo y de interpretación indicada, a pesar de las hipótesis de Quesnay, en el *Cuadro económico* (pág. 115). Fuera de esto, Marx le consagró la mayor parte del II libro del *Capital,* introduciendo, sin embargo, una modificación importante. Reemplaza las clases principales del tiempo de Quesnay, terratenientes y clases estériles, nobleza y tercer estado, por las clases esenciales de su tiempo: obreros y capitalistas.

El destino ulterior del *Cuadro,* que se llamará en la literatura marxista *Esquemas de la reproducción,* no es menos interesante. Marx, que escribía, como Quesnay, en la perspectiva de una Revolución, comprendió en seguida la importancia de la idea genial de este último. Pero cuando apareció el II libro del *Capital,* el capitalismo estaba estabilizado, y no había ninguna Revolución en perspectiva. Y en el campo marxista –salvo Engels, entiéndase bien– nadie comprendía la importancia de los *Esquemas.* Un crítico marxista se preguntará, incluso, por qué Engels ha publicado cálculos desprovistos de interés. El primero que comprenderá su importancia será Tougan-Baranowsky, en Rusia, en 1894, once años antes de 1905. Y los comprenderá en la perspectiva de la Revolución burguesa rusa como afirmación de una posibilidad de desarrollo indefinido del capitalismo. Esa será la interpretación que les dará, a su vez, el marxismo reformista de Europa Occidental con Hilferding, Kautsky, etc., y, también, en el *plano económico,* el marxismo ruso con Lenin, Bujarin, etc., que sólo reconocen límites políticos al desarrollo del capitalismo. Hasta 1913, en

vísperas de la primera guerra mundial, Rosa Luxemburgo no creyó poder hallar un límite económico al capitalismo. Luego, en la literatura marxista, la discusión ha continuado en centenares y millares de páginas y, en la medida en que el problema de la Revolución se presenta a la burguesía contemporánea, sus pensadores representativos, como Schumpeter y Keynes, han vuelto a ocuparse (de una manera embrollada y confusa, por otra parte), de los problemas del *Cuadro económico* de Quesnay.

Puerilidad u obra de genio, se ve hasta qué punto las condiciones sociales y la conciencia posible de las clases respectivas actúan sobre la manera de leer y de interpretar un texto de algunas páginas, a pesar de que es sencillo y no presenta ninguna dificultad particular.

Finalmente, para terminar este parágrafo, citaremos algunos ejemplos de la historia del pensamiento social y filosófico. Hemos dicho ya que hay, en la obra de Saint-Simon, entre otros muchos, dos errores relativamente importantes: a) No ha visto nunca la posibilidad de un conflicto real entre el proletariado y la burguesía y b) Ha creído en la posibilidad de una alianza duradera entre los Borbones y el tercer estado (en su lenguaje, los industriales). Nos parece muy importante para el historiador, no colocar estos errores en el mismo plano. El primero es resultado de los límites de la *conciencia posible* del tercer estado, a principios del siglo XIX, el segundo se debe a causas de otra naturaleza y un pensador burgués de la misma época habría podido evitarlo.

En la filosofía propiamente dicha, hemos tratado de mostrar, en otra parte, hasta qué punto la imposibilidad de comprender la unidad del pensamiento y de la acción, del ser y de la norma, derivaba de los límites de la *conciencia posible* de la burguesía alemana en un cierto período de su historia. Por las mismas razones, Voltaire no puede comprender a Pascal; los neo-kantianos, a Kant, etc. Volveremos, en el capítulo próximo, sobre la importancia de la noción de máximo de conciencia posible en la historia de la filosofía y de la literatura.

IV. Expresión y forma

Cuando se trata de comprender el significado objetivo de los acontecimientos históricos y, en especial, de las obras filosóficas, literarias o artísticas, se destacan varias posiciones en la literatura de los siglos XIX y XX, posiciones que podemos, siguiendo en esto la terminología de E. Lask, clasificar en dos grandes grupos: los de la lógica analítica (empirismo, racionalismo) y los de la lógica emanatista (historia romántica o hegeliana, obras de Spengler, etc.).

Para la lógica analítica, la única *realidad objetiva* es el hecho aislado que el empirismo acepta como tal, mientras que la historia racionalista juzga a la luz de los valores universales de la razón. Pero, tanto en un caso como en otro, se descansa en el plano del comportamiento exterior de uno o de varios individuos, ya se trate de estudiar una batalla, la actividad económica de un grupo, una corriente o una obra literaria o artística. A partir de estos hechos concretos, dados aisladamente, puede el historiador construir las secuencias e incluso establecer las leyes o las explicaciones causales. Igualmente, para apoyarse en la lógica analítica preconizada por los neo-kantianos de Heidelberg, y para evitar todo emanatismo, Max Weber ha recurrido a su tipo ideal de comportamiento racional, que le permitió comprender los actos humanos pero sin añadir nada a su aspecto sensible. Nadie podrá negar la utilidad considerable de la historia analítica que, por su culto de los hechos concretos, ha contribuido a sacar a la luz la parte más notable de los hechos conocidos y utilizados hoy por la historia y por las ciencias sociales.

Es igualmente verdad que los partidarios de una historia emanatista le reprocharán siempre el tratar los hechos humanos como hechos físicos, el partir de su aspecto exterior y contentarse con establecer entre ellos relaciones más o menos ficticias y, en última instancia, análogas a las descripciones y a las leyes del físico.

El concepto emanatista de la historia, por el contrario, implica dos ideas que vamos a examinar separadamente. La primera es que la mayoría de las manifestaciones humanas sólo pueden *comprenderse* como expresiones de una realidad más profunda que los emanatistas conciben, en la mayoría de los casos, como supraindividual (espíritu del pueblo –Volksgeist– de los románticos, espíritu objetivo de Hegel, almas diversas, la antigua, la árabe, la fáustica de Spengler).

Se conoce la importante contribución que esta manera de considerar la historia ha traído a la comprensión de los numerosos acontecimientos históricos y, en especial, a la comprensión de las manifestaciones culturales de la vida social, religión, derecho, arte, filosofía, etc. Sin embargo, es también verdad que los partidarios de una historia analítica reprocharán siempre a los historiadores emanatistas, no sólo un cierto diletantismo, en lo cual, frecuentemente, sin duda, tienen razón, sino también, y en particular, el carácter especulativo y metafísico de la mayoría de sus conciencias supraindividuales (espíritu del pueblo, espíritu objetivo, alma de una civilización, etc.)

Firme por el aporte positivo a la comprensión histórica y por las críticas justificadas que formula contra la posición adversa, cada una de estas dos actitudes se nos aparece, así, insuficiente para constituir el fundamento general de las ciencias humanas. ¿Hay una posibilidad de síntesis entre ellas? Nos parece que el materialismo dialéctico la ofrece, porque niega, al mismo tiempo, la existencia de toda entidad metafísica y especulativa, y considera, sin embargo, la vida espiritual como *expresión* de una realidad humana más profunda y vasta. ¿Cómo es posible una síntesis semejante?

Para el materialismo dialéctico, no hay conciencia supra-individual. La conciencia colectiva, conciencia de clase, por ejemplo, *no es más que el conjunto de las conciencias individuales y sus tendencias tal como resultan de la influencia mutua de los hombres, los unos sobre los otros, y de sus acciones sobre la naturaleza.*

Aquí, sin embargo, abordamos la segunda idea central del concepto emanatista, idea que el materialismo dialéctico acepta *enteramente* y por la cual se opone, de una manera radical, a todo pensamiento analítico. No cree que el conjunto de las conciencias individuales sea una suma aritmética de unidades autónomas e independientes, sino que, por el contrario, piensa, como Pascal, Kant, Hegel y Marx, que cada elemento sólo puede comprenderse mediante el conjunto de sus relaciones con los otros elementos, es decir, con el todo, por la acción que ejerce sobre ese todo y las influencias que sufre de él.

Pero, ya lo hemos dicho, en la sociedad actual, desde la antigüedad, al menos, la naturaleza de este conjunto de relaciones entre los individuos y el resto de la realidad social es tal que se constituye, continuamente, una cierta estructura psíquica, común, en gran medida, a los individuos que forman una sola y misma clase social, estructura psíquica que tiende hacia una cierta perspectiva coherente, un cierto máximo de conocimiento de sí y del universo, pero que implica, también, límites más o menos rigurosos en el conocimiento y la comprensión de sí mismo, del mundo social y del universo. En términos globales y estadísticos, esto significa que las clases sociales constituyen la infraestructura de las visiones del mundo y tienden a su expresión coherente en los diversos dominios de la vida y del espíritu.

Se ve la superioridad del materialismo histórico, que puede estudiar las manifestaciones intelectuales y artísticas, no desde el exterior, sino en su contenido, como expresión de una *conciencia colectiva*, sin, por esto, estar obligado a recurrir a hipótesis *metafísicas y especulativas* como el *espíritu de un pueblo* o el *alma de una civilización*.

Toda manifestación es obra de su autor individual y expresa su pensamiento y su manera de sentir, pero esas maneras de pensar y de sentir no son entidades independientes en relación a los actos y comportamientos de los otros hombres. Sólo existen y sólo pueden comprenderse mediante sus relaciones intra-individuales que les dan todo su contenido y su riqueza. Pascal lo sabía ya cuando escribía: "Las partes del mundo tienen, todas, una relación tal y un tal encadenamiento, la una con la otra, que considero imposible conocer la una y la otra sin el todo. . . Creo que es imposible conocer las partes sin conocer el todo, tanto como conocer el todo sin conocer las partes" (*Pensamientos*, pág. 17, Fr. 72, ed. Brunschvicg). Kant, por su parte, creía abrir un camino aún desconocido, "estableciendo dos nuevos principios de gran importancia para el conocimiento metafísico"; el primer principio es que "no se puede producir ningún cambio en las sustancias sino en la medida en que tienen una relación mutua. La dependencia mutua de las sustancias determina, entonces, el cambio mutuo de su estado".

Si hablamos de *expresión de una conciencia colectiva*, es menester, sin embargo, evitar un malentendido. Una obra no es aún una expresión tal, por el simple hecho de que sólo puede comprenderse a partir de las relaciones de su autor con el conjunto de la vida social. Esto se puede aplicar a todo elemento del mundo humano, e incluso del universo físico, tanto para la obra más original como para la más excéntrica, incluso para la de un alienado. *Un comportamiento o un escrito sólo se convierte en expresión de la conciencia colectiva en la medida en que la estructura que expresa no es particular de su autor, sino común a los diferentes miembros que constituyen el grupo social.*

Ahora querríamos subrayar la importancia de un concepto utilizado por Lukacs en 1905 y en 1917, y que parece haber abandonado en la actualidad: es el de "Forma". Si todo sentimiento, todo pensamiento y, en su límite, todo comportamiento humano, es *Expresión*, es necesario, en el interior del conjunto de las expresiones, distinguir el grupo particular y privilegiado de las *Formas* que constituyen las expresiones *coherentes y adecuadas*

de una visión del mundo en el plano del *comportamiento*, del *concepto* o de la *imaginación*. Hay pues formas en la vida, en el pensamiento y en el arte, y su estudio constituye una de las tareas más importantes del historiador en general, y la tarea más importante del historiador de la filosofía, de la literatura y del arte, y, sobre todo, del sociólogo del conocimiento.

Las visiones del mundo son hechos sociales, las grandes obras filosóficas y artísticas representan las expresiones *coherentes* y adecuadas de esas visiones del mundo: son, como tales, las expresiones *individuales y sociales al mismo tiempo*, estando determinado su contenido por el *máximo de conciencia posible* del grupo o, en general, de la clase social, su forma por el contenido para el cual el escritor o el pensador halla una expresión adecuada.[77]

Para terminar este párrafo, agreguemos dos advertencias cuya importancia ciertamente no escapará a los lectores, aunque no podamos desarrollarlas aquí:

1) La sociología del espíritu puede estudiar las visiones del mundo en dos planos diferentes, el de la conciencia *real* del grupo, como lo hacen, por ejemplo, investigadores como Weber y Groethuysen, o el de su expresión *coherente*, excepcional (que corresponde más o menos al máximo de conciencia *posible*) en las grandes obras de la filosofía y del arte o bien en la vida de ciertas individualidades excepcionales. Los dos planos se *completan* y se ayudan mutuamente. A pesar de una primera apariencia contraria, hay que decir, sin embargo, que el segundo es con frecuencia más fácil de realizar que el primero, precisamente porque las visiones del mundo encuentran en él una expresión más clara y más precisa, mientras que el estudio de una nueva visión del mundo en la conciencia *real* del grupo constituye un trabajo mucho más difícil a causa de las múltiples

[77] Lukacs ha definido una vez la forma "como el camino más corto hacia la cumbre".
Sin embargo, hay que distinguir los dos sentidos que tiene en este párrafo la palabra "Forma"; el primero, expresión *coherente y adecuada* de una visión del mundo, opuesta a los eclecticismos; el segundo, medio de expresión adecuada o no al *contenido* que expresa.

formas de pasaje y de la enorme complejidad de los enredos y de las influencias mutuas que constituyen la vida social.

Está de más decir, por el contrario, que el estudio de las grandes obras filosóficas y literarias exige un trabajo de análisis extremadamente profundo, puesto que hay que tratar de desprender hasta el límite, *a partir de la visión de conjunto*, no sólo el contenido, sino también la *forma* exterior de la obra. Es un trabajo que, hasta ahora, se lo ha emprendido muy pocas veces, pero que nos parece constituir una de las tareas principales de la crítica literaria y del análisis de los estilos. Para dar un solo ejemplo,[78] si tomamos dos frases representativas de las dos grandes filosofías del siglo XVII, es evidente que el equilibrio perfecto de los dos tiempos del *Cogito ergo sum* expresa a maravilla el optimismo y el equilibrio de la filosofía cartesiana, mientras que la subida vertical del primer elemento y la caída brusca del fin en *El silencio eterno de los espacios infinitos me espanta*, concentran y expresan la esencia misma de la visión trágica; igualmente, la paradoja, como medio de estilo, es casi inevitable para un gran escritor filósofo de la visión trágica que parte de la idea fundamental de que el hombre es, al mismo tiempo, *grande y pequeño*, es decir, que un solo y mismo sujeto sólo puede definirse mediante dos atributos en apariencia contradictorios.

2) Por otra parte, es evidente que el número de las visiones del mundo posibles es mucho más reducido que las situaciones en las cuales se han hallado y se hallarán las diferentes clases sociales en el curso de la historia. Se ha comprobado que casi cada una de las grandes visiones que conocemos expresaba situaciones económicas y sociales diferentes e, incluso, en muchos puntos, contradictorias. Basta con pensar en el platonismo aristocrático de Grecia e, incluso, con muchas diferencias, en el agustinismo de la edad media que se convertirá, a continuación, con Galileo y Descartes, en uno de los principales medios de expresión del tercer estado opuesto a la aristocracia; igualmente, las visiones trágicas que se hallan de nuevo en Kant y en Pascal

[78] En parte nos lo ha sugerido el profesor Spoerri.

expresan, una vez, la ideología de una de las fracciones más radicales de la burguesía alemana del siglo XVIII y, la otra vez, la de la nobleza de toga, en Francia, en el siglo XVII. Esto explica, entre otras cosas, los renacimientos, pero plantea al mismo tiempo el problema más difícil de toda sociología del espíritu, el de una *tipología de las visiones del mundo,* visiones que son, está de más decirlo, de número limitado, pero de las cuales sería difícil decir si todas han encontrado ya una expresión en la historia intelectual y artística de las épocas que conocemos.

Sin embargo, podemos prever que esta tipología, de la cual aún estamos lejos,[79] exigirá análisis más o menos complejos pues, desde ahora, se desprende la necesidad de distinguir varios niveles diferentes. El individualismo, por ejemplo, constituye un fundamento común sobre el cual se diferencian, consiguientemente, posiciones tan distintas como el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo;[80] en un nivel aun más elevado, hay que distinguir además el estoicismo antiguo de matiz pesimista y el estoicismo optimista y lleno de confianza en el hombre de los siglos XVI y XVII.

Sea como fuere, esta tipología, que sería una etapa capital en el desarrollo de la historia y de la sociología del espíritu, nos parece, por ahora, lejos de haberse realizado e, incluso, de realizarse porque exige largos trabajos concretos previos. Sin embargo, conviene no perderla de vista en el curso de las investigaciones parciales.[81]

[79] Las tentativas de Dilthey o Jaspers nos parecen enteramente insuficientes.

[80] Este fundamento común explica, por ejemplo, la posibilidad de su reunión en la obra de un solo y mismo hombre que, sin embargo, no ha negado jamás a Montaigne.

[81] Ver sobre este tema: L. Goldman, "Matérialisme dialectique et hist. de la philosophie", *Rev. philosophique de France et de l'étranger,* 1948, Nos. 4-6 y L. Goldman, "Matérialisme dialectique et hist. de la littérature", *Rev. de Métaph. et Morale,* 1950, Nos. 7-9.

Apéndice

Al comienzo de este estudio hemos escrito que los "hechos" humanos no hablan nunca por sí mismos y solamente entregan su significado cuando las preguntas que se les hacen están inspiradas por una teoría filosófica de conjunto. Para ilustrar esta afirmación, nos permitimos esbozar aquí, de una *manera completamente sumaria,*[82] el ejemplo de un conjunto de correlaciones entre los escritos de Pascal y los de Racine, de un lado, y, de otro lado, los acontecimientos religiosos, sociales y políticos de la época, correlación de la cual nos hemos apercibido con motivo de una investigación histórica en curso. Ese resultado era tanto más imprevisto ya que nuestra posición teórica no exigía ni dejaba prever una correlación tan cercana y estrecha. Nos hallamos frente a un caso excepcional y privilegiado, pues la correlación entre la vida social y su expresión en la obra de los escritores y de los filósofos es, en general, mucho más compleja y más mediatizada. El estudio del pensamiento pascaliano nos ha llevado, en efecto, a distinguir, por lo menos, dos períodos en los escritos de ese pensador: el primero caracterizado por la separación de las regiones del conocimiento que dependen, respectivamente, de la experiencia sensible, de la razón y de la autoridad; el segundo, que llamamos trágico, caracterizado, *entre otras cosas*, por las afirmaciones de la *verdad de los contrarios*, de la insuficiencia de *todo* conocimiento hu-

[82] Para un estudio detallado de los *Pensamientos* y del teatro raciniano nos permitimos recomendar una obra actualmente en preparación titulada: *Deus Absconditus. La visión trágica en el pensamiento jansenista y en los escritos de Pascal y de Racine*, que aparecerá dentro de algún tiempo.

mano, *del primado de la ética y de la conjetura.*

Pero, el paso de la primera de estas posiciones a la segunda se sitúa en todo caso después de la redacción de la última de las *Provinciales,* o sea, entre marzo de 1657 y agosto de 1662, fecha de la muerte de Pascal.[83]

Por otra parte, en marzo de 1657 es cuando se conoce en Francia la bula de Alejandro VII que condena expresamente el *Augustinus.* También en marzo de 1657 es recibida esta bula por la Asamblea del Clero que reitera la exigencia de la firma del Formulario. Estos acontecimientos hacian inminente la persecución, y, sobre todo, quitaban a las religiosas y a los solitarios de Port-Royal toda esperanza de poder apelar a una autoridad terrestre cualquiera. Colocados, como dice el fragmento de la *Provincial XIX,* "entre Dios y el Papa", sólo les quedaba "el llamado a Dios", la tragedia.

Aun habiendo advertido, desde el comienzo de nuestra investigación, la concordancia entre esta evolución en el pensamiento de Pascal y los acontecimientos exteriores, no le hemos concedido gran importancia, por ser la relación probablemente consciente y, en todo caso, fácilmente comprensible. Su significado se ha acrecentado, a nuestro parecer, cuando el estudio de las obras de Racine nos ha revelado que, lejos de estar aislado, se inserta en un conjunto mucho más vasto de correlaciones análogas que esta vez eran probablemente en gran parte subconscientes e involuntarias. La cronología de las tragedias y de los dramas de Racine se establece, en efecto, de la siguiente manera: Después de haber pasado su infancia y su adolescencia en los medios jansenistas de las pequeñas escuelas y del colegio de Beauvais, Racine parte para Uzès en 1661, decidido a cometer uno de los actos más reprensibles a los ojos de la moral y del pensamiento jansenista: quiere, en efecto, sin tener ninguna vocación religiosa, obtener, gracias a la protec-

[83] Es cierto que un texto que se refiere al año 1655, el de la célebre *Conversación de Pascal con Monsieur de Saci,* de Fontaine, podría poner en tela de juicio esta cronología. Sólo que, aparecido después de la muerte de Pascal, ha podido muy bien ser revisado por éste después de 1657, o bien redactado por Fontaine después de la lectura de los *Pensamientos.*

ción de su tío, un beneficio eclesiástico. Se concibe la indignación de su tía, religiosa de Port-Royal y, muy probablemente también, la de sus antiguos maestros; quizás también se tenga el derecho de suponer (especialmente dada su evolución ulterior) que su propia conciencia no estaba del todo tranquila.

Sin embargo, el beneficio esperado resulta lento y difícil de obtener, y Racine prueba su suerte en otro dominio, el de la literatura, escribiendo dos obras: La *Tebaida* (1666) y *Alejandro* (1665), que no son tragedias y no reflejan en nada el pensamiento o la moral jansenistas.

Ahora bien, en 1665, en plena persecución del jansenismo, Nicole, contestando a Desmarets de Saint-Sorlin, publica, primero, *Los imaginarios* y, luego, *Los visionarios*, en los que, entre otras cosas, reprocha a éste el haber escrito en un tiempo dos obras teatrales y haber sido un envenenador público. Es poco probable que Nicole, en plena lucha defensiva contra los perseguidores de Port-Royal, hubiera querido atraerse un nuevo enemigo, atacando, indirectamente, a Racine. Sea como fuere, éste, cuya conciencia no debía estar del todo tranquila, se cree aludido y responde con una carta extremadamente sarcástica que publica, y, en seguida, con una segunda carta, que sin embargo renuncia a publicar.

En 1667 aparece *Andrómaca*, la primer tragedia raciniana, seguida de *Británico* y de *Berenice;* son las tres obras del renunciamiento radical del mundo y de la vida, cuyos héroes, Andrómaca, Junie, Tito y también Berenice, al final (después de su "conversión") encarnan integralmente la moral y la visión del mundo de Port-Royal; las tres son obras de apelación a Dios. Al escribirlas, Racine creó un nuevo género literario en la literatura mundial: la tragedia sin falta, la tragedia del renunciamiento.

Sin embargo, he aquí que a *Berenice* la siguen cuatro obras del teatro raciniano cuyos héroes tratan de vivir en el mundo y en tres de las cuales el mundo mismo comienza a tener rasgos positivos. La primera, *Bayaceto*,

estrenada en 1672, puede ser caracterizada como la obra del compromiso por excelencia.

Y bien, en 1669 la Paz de la Iglesia ha establecido provisionalmente un compromiso, un *modus vivendi*, entre los jansenistas y el poder real y han cesado provisionalmente las persecuciones; los años 1668-70 se caracterizan por una política general de reconciliación interior: supresión de la cámara de justicia, sentencia favorable a los protestantes, conversión de Turenne, gran actividad para la reunión de las dos iglesias, etc. Política que parece haber dado sus frutos, pues las continuas perturbaciones sociales del reinado de Luis XIV se detienen durante algunos años.

En 1673, Racine hace representar *Mitrídates*, su primera obra propiamente histórica, ya que la misión nacional de los héroes, la lucha común contra los romanos, hace humano a Mitrídates y resuelve los problemas y los conflictos individuales de la obra. Pero en 1672 Luis XIV emprende su primera gran expedición guerrera, la guerra de Holanda, para cuya preparación había tomado probablemente todas las medidas de reconciliación interior de 1669, y que pronto se convertirá en una guerra contra el Imperio.

En 1674, Racine hace representar *Ifigenia*, que tiene por tema la dificultad hallada y los sacrificios exigidos por la guerra de los griegos contra Troya, guerra que los dioses terminan con un buen final, sin sacrificar a Ifigenia. Sin embargo, en la periferia de la obra, Erifile, el personaje trágico, reaparece.

Pero, en la realidad política y social, la guerra ha tropezado con dificultades considerables e imprevistas debidas a la resistencia encarnizada de Guillermo de Orange (que no vaciló en abrir los diques e inundar su propio país) y a la coalición de los holandeses con los imperiales y los españoles. En 1677, Racine vuelve a la tragedia con *Fedra*: el tema es el mismo de *Mitrídates*: se cree que el rey ha muerto: la mujer del rey, que ama al hijo de éste, cree poder comunicarle la noticia, pero era un falso rumor y el rey vuelve. Pero esta vez el mundo no tiene valor positivo, el viaje del rey carece de

importancia, los conflictos son trágicos e insolubles. Hay que añadir que esta tragedia es menos específicamente jansenista y más cercana a la tragedia griega.

Sin embargo, en el país, la guerra que se prolonga exige sacrificios cada vez mayores, el descontento crece. En 1675, se reproducen las revueltas y alcanzan de golpe el punto culminante del reinado, invadiendo en gran parte el oeste de Francia: Bretaña, Mans, Burdeos.

El 30 de mayo de 1676, Luis XIV quebranta por primera vez la paz de la Iglesia, mediante la sentencia contra Henri Arnauld, obispo de Angers, sentencia que plantea de nuevo el problema del Formulario.

Se sabe que después de *Fedra*, Racine callará hasta 1689 y 1691, años en que acaba las dos obras del Dios presente, de la victoria intramundana del bien sobre el mal.

Pero —Charlier y Orcibal lo han señalado ya—[84] a fines de 1688 había tenido lugar la Revolución Inglesa, y el viejo rey, Jacobo II, se había refugiado con su familia y su corte en Francia, en Saint-Germain-en-Laye.

De este modo se llega al siguiente cuadro:

	1656 Constitución de Alejandro VII que confirma la condenación de Jansenio, conocida en Francia en marzo de 1657.
1657-1662 Período en que Pascal escribe los fragmentos que constituirán los *Pensamientos* y que son en la filosofía universal la primera expresión coherente de la visión trágica.	1657 Adopción de esta constitución por la asamblea del Clero, que reitera la exigencia de la firma del Formulario.

[84] Aun admitiendo la relación entre *Atalía* y la Revolución Inglesa, nosotros no la interpretamos de la misma manera que Charlier y Orcibal.

1655-1661

Racine vive en el medio jansenista de las pequeñas escuelas y del colegio de Beauvais -y allí recibe su educación.

1661-1662 ó 3

Racine, en Uzès, espera obtener un beneficio eclesiástico gracias a la protección de su tío Sconin, vicario general. Las esperanzas resultan vanas.

1662-1665

Racine escribe *La Tebaida* y *Alejandro*.

1665-66

Nicole publica contra Desmaret de Saint-Sorlin: *Los visionarios*. Racine se cree aludido y contraataca con dos cartas de las cuales sólo publica la primera.

1666-1670

Racine escribe las tres tragedias de rechazo del compromiso, de la vida y del mundo, expresión extrema de la moral jansenista, *Andrómaca* (1667), *Británico* (1669), *Berenice* (1670).

23 de octubre de 1668

Conversión de Turenne.

1669

Paz de la Iglesia. Compromiso entre los jansenistas y el poder. Política general de reconciliación, supresión de la cámara de justicia, sentencia favorable a los protestantes. Grandes esfuerzos en vista de la reconciliación de las iglesias. Se autorizan las representaciones de *Tartufo*.

1671-72

Racine escribe *Bayaceto*, la obra del compromiso.

1672-73

Racine escribe *Mitrídates*, primera obra histórica en la cual la guerra contra Roma transforma la bestia en hombre y permite resolver todos los problemas individuales.

1673-74

Racine escribe *Ifigenia*, segunda obra histórica. Tema: una guerra que halla dificultades y exige sacrificios. Los dioses acaban reconciliándose y asegurando la victoria. En el segundo plano de la acción reaparece Erifile, el personaje trágico.

1675-77

Racine escribe *Fedra*. Vuelta a la tragedia. Se retorna al tema de *Mitrídates*, pero en una perspectiva trágica. La historia no existe, los conflictos son insolubles, no es posible compromiso alguno.

1672-73

Comienzo de la guerra de Holanda. Primera gran expedición guerrera de Luis XIV. Guillermo de Orange hace abrir los diques para inundar el país.

1673-74

La guerra tropieza con dificultades imprevistas y se hace más difícil cada vez. Alianza entre el Emperador, España, el Duque de Lorena y los holandeses. Defección de Inglaterra.

1675

Después de una calma que dura desde 1669-70, las insurrecciones populares vuelven a iniciarse en Bretaña, en Le Mans y en Burdeos. Las tensiones se acrecientan, se habla mucho en París de la historia, verdadera o falsa, de un pasamanero que se mató con sus hijos para escapar al pago de los impuestos (Carta de Mme. de Sévigné, del 31 de julio de 1675), etc.

1676

30 de mayo, sentencia antijansenista contra Henri Arnauld, que plantea de nuevo el problema de la firma del Formulario.

1688-89	Fines de 1688
Esther.	Revolución Inglesa.
1689-91	
Atalía. Las obras del Dios presente y de la victoria intramundana del bien sobre el mal.	

Cualesquiera que sean el alcance y la significación de estas correlaciones, que profundizaremos en otra parte, nos parece que plantean problemas que no hay derecho de pasar por alto. Desde luego, nos parece importante comprobar que la expresión filosófica y literaria de la tragedia de la renunciación, que es uno de los giros más importantes de la historia y de la cultura occidental, se sitúa en Francia entre 1657 y 1670, es decir, en los trece años que coinciden de cerca con la gran persecución de los jansenistas y la exigencia de la firma del Formulario, y que esta comprobación se puede extender a la tragedia del siglo XVIII en su conjunto, puesto que *Fedra* se escribió después de la sentencia del 30 de mayo de 1676.

Se terminó de imprimir en el mes de octubre de 1984 en los talleres de Caligrama S.A., W. Villafañe 468, 1160 Buenos Aires.